د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون





د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآدابِ - الفنون

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box: 113/5752- Beirut

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 84117004 6

First Edition in 2000

المحتويات

مقدمة

في الأجزاء الثلاثة الأول من المشروع ؛ تم إنجاز عملية المسح والرصد الشاقة للخلفية السوسيو-تاريخية في العالم الإسلامي بسائر أقاليمه وكافة عصوره حتى أوائل القرن العاشر الهجرى .كما تضمن الجزء الأول من المشروع دراسة سوسيولوجية الفكر الإسلامي في طور تكوينه وتأسيسه ؛ باستقراء اتجاهاته وتياراته ورصد ظواهره وتجلياته في سائر فروع المعرفة المعروفة آنذاك .

ويتناول هذا المجلد دراسة الفكر الإسلامي في عصر ازدهاره خلال الفترة ما بين منتصف القرن الثالث ، ومنتصف القرن الخامس الهجريين ؛ في مجالات العلوم العقلية والنقلية والآداب والفنون ؛ باستثناء علم الكلام والفلسفة والتصوف وآراء الفرق التي سنخصص لها مجلداً مستقلا ، كذا علم التاريخ الذي سنفرد له سفراً آخر .

وفيما يتعلق بمحتوى هذا المجلد ؛ من المفيد أن ننوه بالملاحظات التالية :

أولاً : برغم ما جرى من إنجاز مشروعات تراثية هامة خلال العقد الماضي من هذا القرن ؛ لم يعرض الدارسون لموضوعات العلوم العقلية والنقلية والآداب والفنون في مشروعاتهم إلا لمامًا ، واكتفوا بدراسة علم الكلام والفلسفة ليس إلا . صحيح أنهما يمثلان أرقى درجات الفكر الإسلامي ؛ لكن تظل صورة هذا الفكر ناقصة وقاصرة ؛ خصوصًا إذا ما تعلق الأمر بالتأويل وإطلاق الأحكام ؛ لا لشيء إلا لأن المحاذير السياسية والدينية عملت عملها في هذين المجالين ؛ لتحول دون الوقوف على حقيقة الفكر الإسلامي بعامة ، وفي سائر جوانبه وتجلياته . خصوصًا وأن مجال المصادرات والمحاذير في الجوانب غير الكلامية والفلسفية أقل بكثير منها في هذين المجالين ؛ مما يجعلها أكثر موضوعية وبعداً عن التزييف . هذا بالإضافة إلى تأثيرها الفعال في علم الكلام والفلسفة ، خصوصا وأن عصر الازدهار شهد تطوراً ملموسا سيما في مجال العلوم العقلية أفاد منه علم الكلام والفلسفة فائدة

جلي . هذا فضلا عن إفادتنا نحن - على مستوى البحث والدرس - من هذه العلوم والفنون والآداب - باعتبارها خلفية فكرية لعلم الكلام والفلسفة - في الكشف عن الكثير من «المسكوت عنه» و«اللامفكر فيه» في هذين العلمين .

ثانياً : أن المشروعات التراثية المعاصرة - برغم جدتها وأهمية معظمها - لم يتهيأ لأصحابها فرصة الإفادة من الخلفية السوسيو - تاريخية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى ؛ لا لشيء إلا لأن المؤرخين لم يقدموا تلك الخريطة السوسيو - تاريخية ؛ برغم كثرة ما أنجز في مجال التاريخ الإسلامي من دراسات . ولعل ذلك كان من أهم أسباب عزوف معظمهم عن أتباع المنهج الاجتماعي الصراعي - رغم إيمانهم بأهميته خصوصًا في مجال التفسير والتنظير - واضطرارهم للأخذ بمناهج أخرى ظاهراتية وبنيوية وألسنية وغيرها ، وهي عاجزة بحكم طبيعتها عن ولوج باب التنظير .

أما من أخذوا بالمنهج المادي التاريخي ؛ فقد اضطروا اضطراراً إلى محاولة المغامرة بدراسة الخلفية السوسيو - تاريخية للاستناد إليها في تفسير الفكر الكلامي والفلسفي والتصوف . ومن أسف أن جميعهم لم يسلموا من منزلقات المغامرة ؛ خصوصا إذا ما تعلق الحال ببنية تاريخية معقدة لمجتمعات شملت رقعة جغرافية شاسعة وخلال إطار زماني طويل . بديهي أن ينعكس العجز في رصد معالم تلك البنية في الواقع على أحكامهم عن بنية الفكر الذي أفرزه هذا الواقع .

لذلك أرى أن الباحث وقد توصل إلى حقيقة بنية الواقع خلال معاركة دراسته لأكثر من خمسة عشر عاما ؛ كان أحسن حظا وأكثر تأهلاً للإدلاء بالأحكام والتفسيرات وولوج باب التنظير في ثقة واطمئنان .

ثالثًا : لم يقتصر جهد الباحث في هذا المشروع على مجرد الرصد والوصف لاتجاهات وتيارات الفكر الإسلامي وحسب ؛ بل طمح إلى الكشف عن صيرورة وسيرورة هذا الفكر في منعطفاته المختلفة وتفسيرها استناداً إلى خلفياتها السوسيو - تاريخية من جهة ، وخلفياتها الفكرية في المجالات المعرفية الأخرى التي تصدي وحده لدراستها من جهة أخرى .

ناهيك بمحاولة الوقوف على تطور البنى الفكرية وتأطير الذهنيات بالكشف عن الآليات الحاكمة لها في مجال الواقع و«الميكانزمات» المحركة لها داخل الفكر نفسه .

رابعًا : أن الوقوف على تلك الآليات و«الميكانزمات» أهلت الباحث - بصورة منطقية تلقائية - لفلسفة الفكر - وليس فكر الفلسفة كما ذهب الدارسون السابقون - من خلال تقديم منظومة متسقة للفكر في إطار الواقع ؛ بإمكانها حلحلة الإشكاليات والإجابة عن التساؤلات وتفسير الكليات فضلا عن الجزئيات ، وتعليل النتوءات والاستثناءات التي تشذ عن القوانين العامة تعليلا مقنعًا .

خامسًا : إن عملا هذا شأنه ؛ لا بد وقد أفاد من الجهود السابقة ، وخاصة المشروعات التراثية

التي أنجزت في السنوات الأخيرة . كما أفاد من الرؤى الاستشراقية ـ على علاتها ـ تلك التي عالجت الفكر الإسلامي من خلال منهجية «التأثر والتأثير» . لقد اعتبرناها مرشدكـ على الأقل ـ في استقصاء الجذور والأصول وتتبع تطورها وتحولها في البيئة الاجتماعية والفكرية الجديدة وقياس درجة تأثيرها إيجابًا أو سلبًا . واعتبرناها في النهاية جزءاً من «واقع موضوعي واحد» وليس باعتبارها عاملا خارجيًا .

كما أفاد الباحث من سائر الدراسات العربية والأجنبية الهامة في مجال بحثه مع تنوع مناهجها واختلاف رؤاها ؛ إيمانًا بقيمة أي جهد سابق في آخر لاحق . خصوصًا في مجال تاريخ العلوم التي كتبها متخصصون كل في مجال اهتمامه ، وهو ما لا يتسنى للباحث أو لغيره منفرداً . كانت مهمتنا هي إيجاد رابطة تجمع بين «جزر» معرفية منعزلة بتوظيف «سيكيماتا» تؤلف بين أجزائها ؛ إنطلاقًا من قناعة بوحدة المعرفة . لقد خالفنا في ذلك الكثيرين من الدارسين المنظرين العرب المحدثين الذين تعالوا على ما أنجزه الآخرون ، وبدءوا مشروعاتهم من درجة الصفر كما يزعمون . كما أفدنا من عدد لا بأس به من الأطروحات العلمية التي أنجزها تلامذتنا وغير تلامذتنا ممن عولوا على ذات المنهج ونفس الرؤية .

سادسًا : لعل ذلك يفسر لماذا شملت «ببليوغرافيا» هذا المجلد أعداداً غفيرة من الكتب والدوريات الحديثة . وفي تقديرى أنه لم يكن هناك محيد عن ذلك بالنسبة لعمل تنظيرى يستعصي على صاحبه قراءة كل النصوص الأصلية لتراث ثري وممتد عبر الزمان والمكان . مع ذلك حاولنا قدر الاستطاعة العودة إلى الأصول الهامة بالنسبة لموضوع البحث خصوصًا فيما يتعلق بالإشكاليات أو الأمور التي اختلف حولها الباحثون في «قراءة» تلك النصوص .

وقد تعاملنا مع كتب الأصول ومراجع المحدثين باعتبارها «مادة خام» ؛ أعملنا فيها النقد والنظر ، الجرح والتعديل ، محتكمين في النهاية إلى خريطة الواقع السوسيو ـ تاريخية التي أنجزناها .

سابعًا : بالنسبة لمنهج البحث ؛ أفاد الباحث من سائر المناهج التقليدية والمستحدثة ـ وما أكثرها كل في المجال الخاص به إيمانًا بأنه ما من منهج إلا وله فائدة ، شريطة توظيفه بقدر فيما يفيد فيه ؛ تأسيسا على قاعدة منهجية صحيحة هي أن «طبيعة الموضوع تفرز المنهج المناسب لتناوله» . لقد أخذنا من المناهج الخاصة بتاريخ الفكر والذهنيات وقراءة النصوص وتحليل اللغة والمصطلحات ولجأنا إلى المقارنات ، كما عولنا على رؤى «مجهرية» رأسية وأخرى طولية أفقية ، وثالثة دائرية . لذا كتب لهذا العمل أن يفيد من المناهج البنيوية والظاهراتية والألسنية والسيميائية والمنهج المقارن ، فيما يتعلق بالتحقيق . أما في مجال التفسير والتنظير ؛ فقد اعتمد الباحث على المنهج المادي التاريخي ، والرؤية الاجتماعية الصراعية الجدلية ؛ وهو ما سبق اتباعه في المجلدات السابقة من المشروع .

والله نسأل القدرة على إتمامه ، إنه ولي التوفيق .

الكويت ٢١ أبريل ١٩٩٥

محمود إسماعيل

مدخل عام

ينطوي هذا المدخل التمهيدي على محورين أساسيين ؛ أولهما محاولة رصد العلاقة بين الفكر والواقع السوسيولوجي ـ بمعطياته الاقتصادية الاجتماعية والسياسية ـ الذي أفرزه رصداً نظريًا يستند على ما أنجزناه في الجزء الثاني من هذا المشروع ؛ بغية الوقوف على تأثيرات هذا الواقع في حركة الفكر وصيرورته ، تطوراً ونكوصًا ؛ بوجه عام .

وثانيهما ؛ تقنين ما أنجزناه سلفًا عن تخصيص الأرضية السوسيولوجية خلال عصر الإزدهار التي تخلق في بنيتها الفكر الإسلامي بتياراته واتجاهاته المتصارعة ، مع إبراز جدلية العلاقة بين الواقع والفكر ؛ تلك التي أنكرها أو تنكر لها الدارسون السابقون المنتمون إلى المدرسة المثالية ، أو أخطأ في رصدها نظراؤهم ذوو الرؤية المادية لقصور معرفي في فهم الواقع السوسيولوجي الذي قدمنا بصدده أول دراسة معمقة وشاملة في الجزء الثاني من المشروع .

فيما يتعلق بالمحور الأول ؛ سبق لنا ـ في مقدمة الجزء الأول من المشروع ـ أن تناولنا خطوطه العامة وخيوطه الأساسية . والآن نركز على الحقبة موضوع الدراسة التي أطلقنا عليها «عصر الازدهار» .

يتحدد المدى الزمني لهذا العصر بقرنين اثنين يغطيان الفترة ما بين منتصف القرن الثالث والقرن الخامس الهجريين . وبرغم اختلاف بنية المجتمع الإسلامي خلال كل منهما ؛ حيث شهد أولهما عودة الإقطاعية ، والآخر «صحوة بورجوازية» أخرى وأخيرة ، وما ترتب على ذلك من تخليق بنيتين فكريتين مختلفتين ، الأولى ذات طابع نصي والثانية ذات سمة عقلانية ليبرالية ؛ إلا أننا اعتبرنا الفكر الإسلامي خلالهما معاً دخل مرحلة الازدهار . وذلك

لعدة اعتبارات منها :

أولاً : أن الإقطاع في هذه المرحلة ـ خلال قرنها الأول ـ كان إقطاعًا هشًا ، إقطاع «منفعة» أو «استغلال» ؛ لا إقطاع «رقبة» تجذرت أسسه في بنية المجتمع الإسلامي لتحسم الصراع بينه وبين البورجوازية ؛ بل ظل الوجود البورجوازي قائمًا ولو بصورة هزيلة . وترتب على ذلك عدم الحسم على الصعيد الفكري أيضًا ؛ فلم يسد الفكر النصي نهائيًا برغم علو صوته ، ولم يختف نقيضه الليبرالي تمامًا ؛ بل استمر الصراع بينهما قائمًا ومؤثرًا في الفكر بعامة مخلفًا نمطًا «توفيقيًا» في الغالب الأعم .

ثانيًا : أن قرن الإقطاعية كان محصوراً بين قرنين شهدا صحوتين بورجوازيتين ؛ أسفرت الصحوة الأولى عن «تأسيس» العلم والفكر ، والثانية عن انطلاقته وازدهاره . أفضى هذا الحصار إلى اعتبار قرن الإقطاعية والنصية من حيث تأثيره على الفكر غير ذات فعالية . فاستمرت دفعة عصر التأسيس خلاله ـ وإن تعثرت أحيانًا ـ لتلقى دفعة أخرى في القرن التالي له ؛ قرن البورجوازية والليبرالية .

تتضح وجاهة هذا التخريج ؛ إذا ما أدركنا أن التغيير على مستوى الفكر بطيء نسبيًا إذا ما قيس بالتغيير في مجال السياسة والاجتماع . ولعل هذا يفسر استمرارية دفعة عصر التأسيس خلال القرن التالي الذي شهد «الإقطاعية المرتجعة» .

لذلك اعتبرنا هذا القرن والقرن الذي يليه يشكلان وحدة واحدة على مستوى الفكر هي التي أفضت إلى ازدهاره .

وننوه بأن هذا الإزدهار كان نسبيًا بالقياس إلى عصر التأسيس ـ منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجريين ـ وعصر الانهيار الذي بدأ مع منتصف القرن الخامس الهجرى حيث أجهضت البورجوازية وسادت الإقطاعية العسكرية العالم الإسلامي منذ ذلك الحين . لقد حسمت هذه السيادة مسألة الصراع بين النصية الغيبية وبين الليبرالية العقلانية حسمًا قاطعًا لتسود الأولى على أنقاض الثانية تمامًا .

ننوه أيضًا بأن عصر الإزدهار لا يعني سيادة الليبرالية تمامًا بحيث استؤصلت النصية واختفت ؛ بل ظلت الأخيرة متواجدة وجودًا شاحبًا ؛ لا لشيء إلا لأن «ثورة بورجوازية» كاملة لم تحدث ، فظل الوجود الإقطاعي قائمًا بمعطياته النصية على الصعيد الفكري ، ولو بصورة هشة تتساوق مع الوجود الهش للإقطاعية إبان عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة .

نوضح ذلك فنقول إن الصراع خلال قرني الإزدهار الفكري ظل قائمًا بين النصية والليبرالية معبراً عن صراع أعمق بين الإقطاع والبورجوازية ، وعاكسًا لمراحله وأشواطه . في

القرن الأول من هذا العصر غلبت النصية على الفكر لغلبة الإقطاعية. وفي القرن الثاني منه غلبت الليبرالية على الفكر لغلبة البورجوازية. بمعنى أن الليبرالية لم تستأصل تمامًا خلال القرن الأول من عصر الإزدهار، كما وأن النصية لم تختف خلال القرن الثاني منه. ولسوف نلاحظ من خلال العرض المفصل أن هذا الوضع «المائع» كان من أسباب اقتران الكثير من السلبيات بمعطيات عصر الإزدهار في الفكر الإسلامي. وهو ما يبطل حجج الكثيرين من الدارسين ذوي الرؤية المادية الذين قالوا بثورة فكرية كاملة وقعت في العالم الإسلامي آنذاك. وهو خطأ ناجم عن أحكام «لا تاريخية» وعجز فاضح في استكناه ورصد الواقع الاجتماعي والسياسي لهذا العصر؛ مؤداه الحكم بحدوث ثورة بورجوازية؛ لم تقع أصلا لا في هذا العصر ولا في سابقة ولا في العصور اللاحقة.

أما عن المحور الثاني الذي يعرض له هذا المدخل، فيتعلق بالمعطيات السوسيولوجية الخاصة بعصر الإزدهار التي أفرزت أبنيتها الفكرية باتجاهاتها وتياراتها المتصارعة. وقد عرضنا للشق الأول من هذا المحور في مجلد كامل من المشروع[1]، ونركز الآن على الشق الثاني الخاص بمدى تأثير هذا الواقع الاجتماعي في صياغة البنى الفكرية خلال قرن «الإقطاعية المرتجعة» ـ من منتصف القرن الثالث إلى حول منتصف القرن الرابع الهجريين ـ وقرن «الصحوة البورجوازية» الأخيرة ـ من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين ـ في عجالة تنظيرية توطئة لدراستها بالتفصيل في هذا المجلد من المشروع. بخصوص المرحلة الأولى، يحكم «كلود كاهن»[2] بأن «التطورات الفكرية في عصر الإقطاعية وإن كانت لا تنطبق تمامًا على التطورات الاجتماعية، إلا أنها كانت تعبيراً عن حالة الغليان والمنازعات بين الأوساط والطبقات».

ونرى أن هذا الحكم ينطوي على وجاهة وأخطاء في نفس الوقت. تتضح الوجاهة جلية في تعبير الفكر عن حالة الصراع الطبقي إبان عصر الإقطاعية وسائر عصور التاريخ الإسلامي بوجه عام. أما ما نعتبره أخطاءً يجب التنبيه إليها، فهو ما يشي به حكم «كلود كاهن» من عدم الانطباق بين الفكر والمجتمع آنذاك. وهو أمر حدا بالكثيرين من الدارسين الماركسيين للتراث العربي الإسلامي إلى القول بالصيرورة الخاصة للفكر التي قد تجافي صيرورة الواقع الاجتماعي.

(١) أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، الجزء الثانى، المجلد الأول. جـ ١. الدار البيضاء ١٩٨١.
(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٧٣، بيروت ١٩٧٧.

وإذا أمعنا النظر في المعطيات السوسيو-اقتصادية لقرن «الإقطاعية المرتجعة» ، وطبيعة الصراع الخاصة بين إقطاعية «مائعة» وبورجوازية «هزيلة» ؛ فمن البديهي ألا يسفر هذا الصراع عن حسم قاطع لصالح أي منهما . بديهي أيضًا أن تتداخل أنماط الإنتاج بما يؤثر في تداخل البنيات الطبقية ، بما يؤثر بدوره في المواقف السياسية المائعة وغير الحاسمة ؛ بما يعكس ذلك كله على البنيات الفكرية غير الواضحة وغير القاطعة بالمثل . وهو ما لاحظه «كلود كاهن» ببراعة وفطنة . لكن برغم ذلك كله يبقى هذا الواقع الاجتماعي بمعطياته تلك هو العامل الحاسم في تخليق أغطيته الفكرية . وهنا تسقط سائر المقولات التي تذهب إلى القول باستثنائية حركة الفكر .

من هنا يصدق «كلود برنار»[1] حين يرى أن «شروط كل ظاهرة محددة تحديداً «مطلقًا» ، فليس ثمة ظاهرة إلا وتحكمها قوانين ثابتة ، فلا معلول بدون علة - اللهم إلا في عالم الذرات حسب نظرية إينشتين - تأسيسًا على «حتمية» مطلقة تحكم العلم الحقيقي . ومن هنا فإن كلمة «استثناء» في مجال العلم - حسب رأي «كلود برنار» - تعني جهلا بشروط أحداث الظاهرة . يقول في هذا الصدد : «إن ما نسميه استثناء ليس إلا ظاهرة نجهل بعض ظروفها . وإذا نحن عرفنا ظروف الظواهر التي نتحدث عنها وحددناها لم يعد ثمة استثناء» .

لذلك لا مناص من التسليم بحتمية سوسيولوجية في مجال الفكر حتى لو اختلط بالسياسة أو بالدين نفسه . لا لشيء إلا لأن أصحاب الفكر - في العصور الإسلامية التي شهدت صحوات بورجوازية - كانوا هم أصحاب المهن والحرف أصلا . ولأن الفكر والسياسة والدين كانت في تلك العصور مختلطة تمامًا ؛ فلم يكن هناك تمييز بين الفكر الديني والتفكير العلمي أو الإبداع الفني والسياسة ، حتى القضايا الخاصة التي طرحها العلماء عمومًا كانت تحمل أصداء دينية[2] ؛ نظرًا لعدم قيام ثورة بورجوازية تجعل «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ؛ كما أوضحنا سلفًا .

لقد فطن «أندريه مايكل»[3] إلى تلك الحقيقة حين ذهب إلى أن «البحث في الفكر يستلزم أساسًا البحث عن القوى الاجتماعية» . كما أعتمدها محمد عابد الجابري[4] - في

---

(١) أنظر : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ، الترجمة العربية ، ص ٧٠ ، القاهرة ١٩٤٤ .
(٢) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
(٣) أنظر : الإسلام وحضارته ، الترجمة العربية ، ص ٢١٠ ، بيروت ١٩٨١ .
(٤) أنظر : نحن والتراث ، ص ٧٥ ، بيروت ١٩٨٠ .

كتاباته الأولى ـ فدعا إلى «ضرورة الانطلاق في دراسة الفكر العربي من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه ، وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع» .

ولأن واقع المجتمع الإسلامي ـ في عصر الإقطاعية المرتجعة ـ أفرز فكراً سنياً نصياً محافظاً رعته نظم سياسية من ذات الطراز ، وقفت القوى البورجوازية ـ بفكرها الليبرالي العقلاني ـ موقف المعارضة . وقد تمثلت قوى المعارضة في الشيعة والخوارج والمعتزلة الذين تبنوا قضية العدل الاجتماعي ونافحوا عنها بالعلم والعقل ؛ فكان جل العلماء آنذاك من الشيعة والمعتزلة على وجه الخصوص . لذلك حورب العلم واضطهد العلماء من قبل الخلفاء السنة والفقهاء ، وعبر الصراع الذي اتخذ لبوساً مذهبياً عن أزمة العلم خلال هذا القرن .

قدم المرحوم «أحمد أمين» صورة واضحة عن النكوص العلمي والفكري آنذاك من خلال عرض للصراعات بين السنة وكل من الشيعة والمعتزلة . ونظراً لتداخل البنيات الفكرية الناجم عن تداخل أنماط الإنتاج والبنيات الاجتماعية ؛ امتد هذا الصراع بين فرق كل من السنة والشيعة والمعتزلة أيضاً . فالطبري مثلا ـ وكان شيعي الهوى ـ لم يعترف بأحمد بن حنبل كفقيه سني متعصب ؛ لذلك لم يسلم من اعتداءات الفقهاء الذين رجموا داره بالحجارة[1] . بل اضطر أهله إلى دفنه سراً ـ بعد موته ـ ليلا خشية العوام الذين استجاشهم الفقهاء السنة ضده . بل كانت الخلافة العباسية ـ التي أحيت مذهب أهل السنة منذ عهد المتوكل ـ تشجع هؤلاء العوام على البطش بعلماء الشيعة والمعتزلة ؛ باعتبارهم زنادقة[2] . وقد امتدت الفتن بين السنة والشيعة ، وبين السنة والمعتزلة إلى سائر أرجاء العالم الإسلامي . فكان فقهاء القيروان السنة ـ على سبيل المثال ـ يحرمون السير في جنازة الشيعي أو المعتزلي . وقاد فقهاء القيروان الثورة على الفاطميين «الكفرة» . وفي الدولة الغزنوية السنية كان السلاطين يأمرون بإحراق مكتبات الشيعة ويضطهدون علماءهم ، ويرغمون بعضهم على اعتناق المذهب السني[3] . ولعل هذا يفسر هرب علماء الشيعة والمعتزلة والخوارج من قلب العالم الإسلامي إلى الأطراف[4] .

---

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ٤ ، القاهرة ١٩٦٦ .

(٢) ذكر المؤرخون أن عوام السنة كانوا يقتلون في شوارع بغداد من ترحم على علي بن أبي طالب ، بالمثل من كان يترحم على عثمان يقتله الشيعة . المرجع السابق ، ص ٥ ، ٦ .

(٣) أرغم السلطان محمود الغزنوي أباالريحان البيروني على التحول من المذهب الشيعي إلى المذهب السني . أنظر : آلدوميلي : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، ص ١٩٠ ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

بديهي والأمر كذلك ، أن يخبو ضوء الفكر العقلاني ويقفل باب الاجتهاد بعد أن عقدت الخلافة العباسية مجلسًا من الفقهاء أمر بذلك ، ووزع محضر المجلس إلى سائر الأمصار . وأصيب الفكر السني نفسه بالعقم ، حيث نُظر إلى الفقهاء الأول كما لو كانوا معصومين ، وأصبح الفقيه لا يستطيع الحكم في مسألة إلا قياسًا على أحكام وفتاوى السابقين[1] .

بديهي أيضًا أن يتخلف العلم الطبيعي نتيجة المصادرات اللاهوتية ويُنظر إلى العلماء باعتبارهم هراطقة[2] . بل صودرت ممتلكاتهم وطردوا من ديارهم حتى أصابهم الفقر والمسغبة . ولا غرو ؛ فقد ألف أحد الظرفاء عن العلماء كتابًا سماه «الفلاكة والمفلوكين» ، أي الفقر والفقراء . وقيل في هذا العصر إن «الفقر يلازم العقل ، والغنى يلازم الجهل»[3] !! .

لذلك غلب النقل على العقل ، وفشت الأوهام والخرافات ، وتحولت بعض العلوم إلى غيبيات وتنجيم وذكر للعجائب . وفي ذلك يقول أحد الباحثين[4] : «إن أصحاب الاتجاه النصي وضعوا العوائق والعراقيل أمام النهضة ، ووقفوا حائلا أمام الاجتهاد والابتكار» .

هذا عن معطيات قرن «الإقطاعية المرتجعة» ، فماذا عن معطيات القرن التالي ؛ الذي شهد «صحوة بورجوازية»؟

ذكرنا سلفًا أن هذا القرن يبدأ حول عام ٣٥٠ هـ وينتهي حول عام ٤٥٠ هـ ، وهو يمثل عصر ازدهار الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بوجه عام . ويرجع هذا الازدهار إلى حدوث تحولات اقتصادية ـ اجتماعية أفضت إلى قيام نظم حاكمة «متبرجزة» . ومعلوم لنا مدى ارتباط العلم بالبورجوازية ؛ بشهادة ابن خلدون وكارل ماركس .

لذلك لا يعزى هذا الازدهار إلى أسباب فكرية قحة ، كما يذهب الكثيرون من الدارسين المثاليين ، اللهم إلا ما يتعلق بأهمية «التراكم المعرفي» ودوره في التطور الفكري كما يذهب مؤرخو الفكر . لكن هذا التراكم لا يتأتى إلا في مناخ ملائم من الحرية والتسامح والتنافس

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٢) اعتبر أحد أمراء السامانيين أبا بكر الرازي ملحدًا لأنه اشتغل بالكيمياء . أنظر : إبن خلدون : المقدمه ، ص ٣٧١ ، جـ ١ . بيروت ؟

(٣) في ذلك قال أحد الشعراء :

إني رأيت الدهر في حكمه   يمنح حظ العاقل الجاهلا

وما أراني نائلا ثروة   كأنه يحسبني عاقلا .

(٤) أنظر : سعد زغلول عبد الحميد : ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظرية والتطبيق في بعض علوم العرب ، المؤتمر الأول للتاريخ سنة ١٩٧٣ ، ص ٥١٥ ، القاهرة ١٩٧٤ .

وتشجيع العلم وأهله ، وكلها سمات للبورجوازية تميزها عن الأنماط السوسيو-اقتصادية الأخرى .

لذلك ارتبط الإزدهار الفكري في هذا القرن بحوافز مادية ولدت عوامل اجتماعية وسياسية مرتبطة بها . وحق لبعض الباحثين النابهين الحكم بوجود صلة بين التقدم الفكري وبين الحوافز الاقتصادية «ذلك لأن الإعجاب الصادق بالعلم في حد ذاته ترادفه متطلبات أكثر ضرورة»[1] . وعلى سبيل المثال كان الاشتغال «بالوراقة» ملاذاً للعلماء للخلاص من الفقر والفاقة ، كما هو حال التوحيدي وياقوت الحموي[2] . كما وأن الطموح السياسي - في عصر الصحوة - كان من أسباب العكوف على طلب العلم والمثابرة في تحصيله[3] ؛ إلى حد يمكن معه القول بوجود صلات وثيقة بين تأسيس مؤسسات العلم وبين الأوضاع السوسيو- سياسية ؛ حتى اعتبر «عالم الفكر والأوضاع الاجتماعية - آنذاك - عالمًا واحدًا»[4] . فالنشاط التجاري المتعاظم أسفر عن نشاط مديني مواز تجلي فيه نشاط اجتماعي وفكري متساوق[5] . فتوافر المال في أيدي التجار - ومعظمهم من العلماء - مكنهم من اقتناء الكتب والمخطوطات وتأسيس مكتبات غصت بنفائس المعارف التي كانت تتزايد باستمرار نتيجة القدرة على التزويد بما يستجد في عالم الكتب[6] . وعولت البورجوازية التجارية المستنيرة على نشر هذه المعارف بين الطبقات الدنيا ؛ ففتحوا أبواب خزائن كتبهم للفقراء وأوقفوا عليها الحبوس للإنفاق على من يغشاها[7] .

لذلك ؛ تداخلت المعرفة بالاقتصاد والسياسة - وحتى الدين - إلى حد استحالة وضع فواصل بينها[8] . وللمفكر أدونيس رأي هام في هذا الصدد ؛ فحواه أن تطور العلوم الدينية - في عصر الصحوة - يرجع - ضمن ما يرجع - إلى كون الإسلام آخر الأديان وأنموذجها ، فحرصت البورجوازية التي كانت تنشد الكمال الأنموذجي في السياسة والحكم والفكر إلى تحقيق كمال الدين أيضًا . وهو أمر غاب على فطنة بعض الدارسين الذين اعترفوا بسوسيولوجية المعرفة ، لكنهم لم يقفوا على القوى الاجتماعية التي تبنت النهضة الفكرية .

---

(١) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(٢) أحمد أمين : ظهر ، جـ٢ ، ٢٣٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .
(٦) أحمد أمين : ظهر ، جـ٢ ، ٢٢٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .
(٨) أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ٢ ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٨٣ .

يقول محمد عابد الجابري[1] : «كان لابد من وجود قوة اجتماعية تقود التطور والتقدم ، وإن كان البحث الاجتماعي لم يقف بعد على هوية هذه القوة وتركيبها وأصولها ومكانتها الاجتماعية والتاريخية . ومع ذلك يمكن أن نعقد روابط بينها وبين أكثر أنواع الفكر العربي تقدمًا» .

لم تكن تلك القوة الاجتماعية إلا الطبقة البورجوازية التي عرضنا لأصولها وتكوينها وتركيبها ودورها التاريخي سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا في المجلد الأول من الجزء الثاني من مشروعنا . إنها وحدها ـ خصوصًا شرائحها التجارية ـ هي التي قادت حركة التطور الفكري في عصر الإزدهار بامتياز . لقد كانت ـ على سبيل المثال ـ هي المسئولة عن تعاظم النشاط المدني والعمراني الذي احتضن النهضة الفكرية ، وقبل ذلك أفرزها . وهي المسئولة عن مد شبكة من الطرق البرية وبناء أساطيل بحرية سهلت حركة التبادل التجاري والاتصال الثقافي . وحسبنا أن معظم التجار كانوا علماء ، وأن «الرحلة في طلب العلم» تعاظمت مواكبة للنشاط التجاري بشهادة ابن خلدون . لقد كانت الطرق والمسالك تغص بالحجاج ورجال البريد والعلماء التجار . كما كانت البورجوازية التجارية من وراء دعم وإقرار نظم سياسية قارة ومستنيرة استندت إلى أجهزة إدارية ومالية وقضائية ذات كفاءة ومقدرة ، كان معظم رجالها من كبار التجار[2] .

تبنت تلك الحكومات «المتبرجزة» العلم وأهله ، وأغدقت في سخاء على العلماء والأدباء وأهل الفن . وقد قدم «آلدوميلي»[3] سجلا حافلا بالنماذج في هذا الصدد ؛ يغني عن اللجاج والتكرار . وحسبنا أن نشير إلى بعض الحقائق ذات الدلالة . فالعلماء الذين صودروا واضطهدوا واتهموا بالزندقة في ظل «الإقطاعية المرتجعة» تنافس حكام «عصر الصحوة» على اجتذابهم إلى بلاطاتهم وأجروا عليهم من بيوت الأموال رواتب وأرزاقًا[4] .

لم يقتصر ذلك على النظم الشيعية التي تبنت النهضة الفكرية ؛ بل انسحب أيضًا على الأمراء السنة الذين ازدهرت دولهم تحت تأثير النشاط التجاري . فالسامانيون الذين أفادوا من تجارة آسيا الوسطى شجعوا التجار العلماء وتنافسوا في ذلك مع حكام الدول المجاوره والمنافسة أيضًا في النشاط التجاري . بل تشيع بعض أمرائهم بفضل هؤلاء العلماء الذين كان

---

(١) أنظر : نحن والتراث ، ص ١٣ .

(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٩٦ .

(٣) انظر : العلم عند العرب ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٤) قيل إن الأمير الحمداني سيف الدولة خصص أربعة دراهم يوميًا للفارابي الفيلسوف .

معظمهم من الشيعة[١] . نافسهم في تشجيع العلماء جيرانهم الغزنويون ، فكان بلاطهم يزدان بأمثال الفردوسي والعسجدي والصفدي وابن الخمار النصراني[٢] .

بالمثل تبرجز خلفاء بني أمية السنة بالأندلس بفضل تجارة غربي أوربا ـ خصوصًا تجارة الرقيق والسلاح ـ ونافسوا الحكام المشارقة في اجتذاب العلماء والأدباء والشعراء ، فضلا عن اقتناء الكتب والمخطوطات[٣] . وقد تعاظمت تلك الظاهرة في عصر ملوك الطوائف التي شبهت دويلاتهم بدويلات المدن الإغريقيه والإيطالية التي كانت موئلا للعلم والمعرفة[٤] .

أما بالنسبة لخلفاء وسلاطين وأمراء الشيعة ؛ فحدث ولاحرج . فالبويهيون الفرس عملوا على إحياء الثقافات الفارسية العتيقة ، إلى جانب الاهتمام بالثقافة العربية . وأصبحت بغداد والري وأصفهان منارات للحضارة الإسلامية في عصرهم ؛ حيث اجتذبت أهل العلم والفكر والأدب والفن من سائر الأصقاع . ولا غرو ؛ فقد كان بعض سلاطينهم علماء ـ مثل عضد الدولة ـ ومعظم وزرائهم كانوا من مشاهير العلماء كابن العميد والصاحب إسماعيل بن عباد[٥] .

أما الفاطميون ، فكان معظم خلفائهم فلاسفة ومفكرين ـ كالحاكم بأمر الله على سبيل المثال ـ تبنوا الفلسفة بسائر فروعها ـ كالرياضيات والفلك والطبيعيات والموسيقى ـ وكرسوها لخدمة دعوتهم الإسماعيلية . بل إن التدرج في مراتب الدعوة إرتهن بمدى تحصيل العلوم والمعارف[٦] من لدن الأتباع . لقد أتاحوا نوعاً من الحرية والتسامح تفردوا به ، فأتاحوا الفرصة لخصومهم من مذهب أهل السنة بحضور حلقات العلم في «الأزهر» ، وحتى مجالس الدعوة الإسماعيلية الخاصة[٧] . ولعب أهل الذمة دورًا بارزًا في النهضة الفكرية ـ بله في السياسة ـ إبان العصر الفاطمي ؛ وهو ما سنعرض له في موضعه بعد مفصلا .

مما ساعد على النهضة الفكرية في عصر الصحوة ، ومن تجلياتها أيضًا ؛ ذيوع ظاهرة تأسيس خزانات الكتب وانتشار المكتبات وتبني النظم المتبرجزة وأثرياء التجار تزويدها

---

(١) انظر : آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، الترجمة العربية ، القاهره ١٩٥٧ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٥٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
(٤) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٥٥ .
(٧) المقريزي : الخطط ، جـ ١ ، ص ٣٩٥ ، بولاق ، ١٢٧٠ هـ .

بنفائس الكتب والمخطوطات والتنافس على جلبها من خارج «دار الإسلام» .

قام سلاطين البويهيين بجهد محمود في هذا الصدد ؛ حتى قيل بأن أحدهم ـ عضد الدولة ـ أسس مكتبة عظيمة قورنت «ببيت الحكمه» التي أنشأها الخليفة المأمون إبان عصر «الصحوة البورجوازية» الأولى[1] . فقد حوت خمسة عشر ألف مجلد في شتى صنوف المعارف[2] . كما أسس سيف الدولة الحمداني مكتبة في حلب لا تقل بحال عن نظيرتها البويهية[3] . وفي مصر أسس العزيز بالله الفاطمي مكتبة ـ دار الحكمة ـ التي كانت تحوي ألف وستمائة ألف كتاب[4] . وفي الأندلس كانت مكتبة ـ قرطبه التي أسسها الحكم المستنصر تشتمل على حشد هائل من الكتب بلغت فهارسها أربعا وأربعين كراسة ، قال عنها ابن الآبار[5] : «لم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها والتهمم بها مثله» . وقد تشبه به أمراء الطوائف فكان بكل مدينة مكتبة حافلة بالكتب المجلوبة من سائر أرجاء العالم الإسلامي[6] .

وعلى نهج السلاطين والخلفاء والأمراء ، سار الوزراء والكتاب والقضاة . فمكتبة الصاحب بن إسماعيل بن عباد ـ وزير بني بويه ـ كان فهرسها في عشرة مجلدات[7] . ومكتبة قاضي الجماعة بقرطبة ـ أبي مطرف ـ حوت من الكتب ما بزت به سائر المكتبات الخاصة في عصره . وفي نيسابور أسس القاضي ابن حبان خزانة كتب ألحق بها مساكن للغرباء من طلبة العلم وأجرى عليهم الأرزاق[8] . ناهيك بمكتبات العلماء والفقهاء وكبار التجار ؛ إذ تنافس الموسرون في اقتناء الكتب وأوقفوا عليها الأحباس وفتحوا أبواب خزائنهم لطلاب العلم[9] .

هكذا انتشرت المكتبات العامة والخاصة ، وازدهرت حرفة الوراقه وتبارى الوراقون في

---

(١) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٨٩ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .
(٤) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٠٥ .
(٥) **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، ص ٢٠١ ، القاهرة ١٩٦٣ .
(٦) محمد عبد الله عنان : **عصر ملوك الطوائف** ، ص ٤٣٦ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ٤ ، ص ٣٠٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .
(٩) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٢ .

جلب الكتب ونسخها وتسويقها[١] ، هذا فضلا عن دراستها واستيعاب ما تحويه من معارف ، خصوصًا وأن الكثيرين من الوراقين كانوا علماء أصلا[٢] .

من عوامل النهضة الفكرية في «عصر الصحوة» أيضًا ؛ بزوغ وانتشار ظاهرة «مجالس العلم» وذيوع «المناظرات» والمساجلات الفكرية في سائر أنواع العلوم العقلية والنقلية فضلا عن الآداب[٣] . ولدينا في هذا الصدد نماذج لا تحصى سواء مادار منها في قصور الحكام أوفي المساجد أو بين رؤساء المذاهب والفرق وحتى الملل والنحل[٤] .

وقد جرت تلك المساجلات في جو من التسامح لم يعرفه التاريخ الإسلامي قبل «عصر الصحوة» ولا بعده[٥] .

في هذا العصر أيضًا بدأ ظهور «المدارس» لأول مرة . فقد أسست أول مدرسة في نيسابور عام ٤١٨ هـ[٦] . وفي بغداد أسس الشريف الرضي «دار علم» فتح أبوابها لطلبة العلم وأمدهم بما يحتاجون من ورق ومداد[٧] . وأثر عن الأئمة الإثني عشرية عقد حلقات خاصة للعلم الديني والدنيوي في آن . ونحن في غنى عن الحديث عن دور «الأزهر» بالقاهرة في هذاالمجال . لقد تبارى الخلفاء الفاطميون في إنشاء المدارس ، منها «الجامعة» التي شيدها الحاكم بأمر الله والتي أمها العلماء وطلبة العلم من كل أوب وصوب[٨] . لقد جمعت بين التعليم والبحث العلمي في آن ، لذلك سميت «دار العلم»[٩] ؛ حيث «حضرها الناس على طبقاتهم ممن يؤثرون قراءة الكتب والنظر فيها . فمنهم من يحضر للتعلم ، ومنهم من يحضر للنسخ»[١٠] .

وقد تبارى علماء الفرق في تأسيس «مدارس» يتلقى فيها الطلبة أصول المذاهب . فقد

(١) لتسهيل مهمة القراءة ابتكر الوراقون صيغة للخط العربي تمثلت في «خط النسخ» بدلا من «الخط الكوفي» المعقد . انظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٢٣٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٠ .
(٤) لعل من أشهر تلك المناظرات في أصول العقائد والأديان ما جرى في الأندلس بين الفقيه ابن حزم ويوسف بن نغزاله اليهودي . انظر : إمحمد بن عبود : **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري** ، ص ٢٢٦ ، تطوان ١٩٨٧ .
(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .
(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣١٢ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٩٨ .
(٩) المقريزي : **الخطط** ، جـ ١ ، ص ٣٩١ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٥٨ .

أسس أبو بكر البستي مدرسة لتدريس الاعتزال ، كما أسس ابن فورك مدرسة للمذهب الأشعري(١) .

وترتب على انتشار «المدارس» ، فضلا عن ذيوع العلم وكسر احتكاره على الخاصة وانسيابة إلى العوام ؛ تطور نظم التعليم نفسها . منها - على سبيل المثال - إبتكار أسلوب «الإجازات العلمية» ، والتعلم عن طريق «المراسلة» ؛ فكان الطلاب في الأقاليم البعيدة يراسلون «أساتذة» المدارس الذين لم يبخلوا عليهم بمعارفهم الواسعة(٢) .

هذا بالإضافة إلى استمرارية دور المساجد التي كانت حلقات العلم بها تجمع بين الطلبة من سائر الأصقاع . كما كانت حوانيت الوراقين تقوم بجهد حميد في هذا الميدان(٣) .

أفضى كل ذلك إلى امتزاج الثقافات - خصوصًا بعد تنامي حركة الترجمة التي بدأت تعطي أكلها - بعد حوار خصب بين المعارف الهللينية والهللينستية والفارسية والهندية والسوريانية والحرانية(٤) . وقد شجع الحكام «المتبرجزون» المستنيرون على إنجاح هذا الحوار ، وأشرفوا على ما كان يجرى من مساجلات بين العلماء حول «علوم الأوائل»(٥) . بل جرت مساجلات ومناظرات بين رؤساء الملل والنحل غير الإسلامية أثرت وتأثرت في بنظيراتها بين علماء الإسلام(٦) ؛ إن إيجاباً وإن سلبا . بل أتاح مناخ الحرية الفكرية والعقيدية والتسامح الفرصة حتى للزنادقة والملاحدة كي يجهروا بآرائهم دون خوف أو مواربة(٧) .

لذلك أسهم أهل الذمة بدور واضح في ازدهار الفكر الإسلامي وإثرائه ، ولا غرو فالكثيرون من المتكلمين والفلاسفة تتلمذوا على شيوخ من اليهود والنصارى الصابئة . وما كان ذلك ليحدث لولا مناخ الحرية والتسامح الذي أتاحه حكام «عصر الصحوة» لأهل الذمة(٨) .

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٥ ، ٢٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ١١

(٥) من الأمثلة الدالة في هذا الصدد مجالس المناظرة التي عقدها الوزير المهلبي والوزير ابن سعدان ، فضلا عن مجلس أبي سليمان المنطقي . أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٥ .

(٦) من القرائن الهامة في هذا المجال ، ما جرى من مناظرات بين اليعاقبة والنساطرة والملكانية حول طبيعة السيد المسيح . المصدر نفسه ، ص ١١ .

(٧) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٩٦ .

(٨) من الأمثلة الدالة في هذا الصدد تولي أهل الذمة من اليهود والنصارى مناصب عليا كالوزارة ، كما هو الحال في ظل الفاطميين وملوك الطوائف بالأندلس . وقد تبنى بعضهم رعاية العلم وأهله وشجعوا المترجمين خصوصًا في نقل عقائد مللهم إلى اللغة العربية . أنظر : أحمد أمين المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٨٩ ، ٢٥٠ ، آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٢٢٨ ، عبادة كحيله : **أندلسيات** ، ص ٧٠ ، القاهرة ١٩٨٩ .

وترتب على ذلك كله نتائج هامة أسهمت في ازدهار الفكر الإسلامي في ذلك العصر ، واكتسابه خصائص وسمات مميزة . لعل من أهمها سيولة هذا الفكر وتعميمه سواء في قلب العالم الإسلامي أو أطرافه ؛ مع بصمه بطابع محلي ـ نتيجة معطيات المكان ـ مما أفضى إلى إثراء وتنوع في إطار وحدة ذات قسمات مميزة[١] .

لم تقتصر النهضة على المراكز في المدن ، بل امتدت إلى الأقاليم كما وكيفًا[٢] ؛ بحيث أسفرت ـ ضمن ما أسفرت ـ عن ظهور ثقافة شعبية أبدعها العوام الذين تأثروا باللغات الأجنبية في لهجاتهم ، وابتكروا أدباخاصًا من موشحات وأزجال وأمثال[٣] . ساعد على ذلك ازدهار صناعة الورق ورخص أسعاره بحيث أصبح في متناول الفقراء[٤] .

من أهم تلك النتائج أيضًا ذيوع خاصية المعرفة الموسوعية بحيث اختلطت العلوم والمعارف والآداب وجرت الإحاطة بسائر ضروب الثقافة والعلم[٥] ، وما ترتب على ذلك من آثار بعضها إيجابي والآخر سلبي ، وهو ما سوف نوضحة في المباحث التالية . خلاصة القول ـ أن الفكر الإسلامي في عصر الإزدهار قد تخلق فيي بيئة شهدت نمطين متناقضين على الصعيد السوسيو ـ اقتصادي ، وأن عطاءه ـ في التحليل الأخير ـ كان محكومًا بتلك المعطيات . فلنحاول برهنة ذلك فيما يلي من مباحث .

(١) محمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٢١٦ ، ٢٢٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٢ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .

أ ـ تمهيد

نتوه بأن هذا المبحث لا يستهدف تقديم عرض مفصل عن العلوم العقلية ـ التى عرفت باسم علوم الأوائل ـ بقدر ما يطمح إلى رصد وتنظير هذه العلوم في إطار تاريخي ، لتبيان مكانتها بين المعارف الأخرى ومدى تأثرها بها وتأثيرها فيها في ضوء معطيات العصر السوسيو ـ اقتصادية .

لقد كتب الكثير حول إنجازات علماء المسلمين في هذا المجال ، ومع ذلك نفتقر إلى دراسة تقوم هذا العطاء كما وكيفا ، وتحدد صلته بما سبق وتأثيره فيما لحق ، بحيث تتأكد مكانته في تاريخ العلم دون مبالغة أو إجحاف .

الثابت أن سائر الدراسات السابقة تنطوي على رؤيتين وتقويمين متناقضين ؛ أحدهما يتمثل في معظم الدراسات الاستشراقيه ـ وما نهج على منوالها من قبل بعض الدارسين العرب المحدثين ـ التي تحط من قدر الإسهام العربي في مجال العلوم العقلية ، وتعتبره محض محاكاة مخلة للأنموذج اليوناني ؛ خصوصًا في صيغته الهللينسية «الهرمسية» المتسقة مع الموروث الشرقي العرفاني «الغنوصي» . ويمضي أصحاب هذا الاتجاه إلى ما هو أبعد من ذلك ؛ حين يصورون تلك الإسهامات باعتبارها «مسخًا» لهذا الموروث عن القدماء .

أما الاتجاه الآخر ؛ فيذهب إلى النقيض من هذا التصور ؛ فيبالغ في تقدير الإسهامات العربية ؛ إلى حد الزعم بحدوث «ثورة علمية» عربية تجاوزت إسهامات الأوائل ، وحتى الأواخر !! . لقد قالوا بحدوث تحول كمي ونوعي ينسخ ما قبله ويبز ما بعده نظرًا لاكتشاف

علماء المسلمين أصول المنهج العلمي وتطبيقه ، قبل أن يسطو عليه علماء الغرب المعاصرون وينسبوه إلى أنفسهم .

إن حجر الزاوية في تفسير خطأ الرؤيتين معًا ، هو دراسة الفكر بمعزل عن الواقع ، وضبابية هذا الواقع في أذهانهم . وربما نلتمس العذر «للماسخين» و«الناسخين» معًا ، نظرًا لأن دراسة شاملة للخلفية السوسيو - سياسية للفكر العربي الإسلامي لم تقدم ، قبل إنجازنا إياها في المجلدات الثلاثة التي صدرت عن «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» .

صحيح أن بعض مؤرخي الفكر العربي الإسلامي أسهموا بقدر ما بدراسات في هذا المجال ؛ لكنها في مجملها جرت على يد مفكرين - لا مؤرخين - الأمر الذي يفت في مصداقيتها وتاريخيتها . ذلك لاتسامها جميعًا بالانتقائية أو التأمل الانطباعي أو المجازفة ، أو الأدلجة ، أو كلها معًا .

مصداق ذلك أنموذج «طيب تيزيني» الذي يرى أن ثورة بورجوازية إسلامية قد حدثت ، أفرزت فكرًا ماديًا قحا وخالصًا ؛ وهو فكر هرطقي في مضمونه . لكن هذه الثورة أجهضت فاختفى هذا الفكر وحل نقيضه الأثري الغيبي التسليمي محله[1] .

وذهب آلدوميلي[2] في تفسير هذا التحول النكوصي إلى ارتباط العلوم العقلية بالحركات الشيعية وعلمائها من الفرس خصوصًا الذين تأثروا بالعرفان الصوفي . كذا إضطهاد العلماء من قبل حكام من السنة كالسامانيين والغزنويين .

صحيح أن هذه المحاذير قد فتت في انطلاق الفكر العقلاني المادي إلى حد كبير ، لكنها لم تقف حجر عثرة أمام تطوره ونمائه ؛ نظرًا لأن معظم حكام هذا العصر - شيعة وسنة - قد مستهم رياح البورجوازية ، خصوصًا في قرن «الصحوة البورجوازية» الثانية كما أسلفنا القول . فتحت إلحاح النشاط التجاري المتعاظم ساعد هؤلاء وأولئك علماء الطبيعيات وأفادوا من عطاءاتهم في مشروعاتهم الهندسية والاقتصادية ؛ بشهادة آلدوميلي نفسه[3] . أما الاضطهاد الحقيقي للعلماء فقد وقع إبان القرن السابق الذي سادته «الإقطاعية المرتجعة»[4] . أما في القرن اللاحق فقد اختفى الاضطهاد أو كاد ، وحل التشجيع وتبني العلم والعلماء في مجال الطبيعيات محله . يشهد على ذلك - فضلا عما سبق إيراده من قبل - أن الكثيرين من

(١) أنظر : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، دمشق ١٩٧٦ .
(٢) أنظر : العلم عند العرب ، ص ١١١ ، ١٣٨ ، ١٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .
(٤) سعد زغلول عبد الحميد : المرجع السابق ، ص ٥١٥ .

العلماء صنفوا كتبًا بتكليف من الحكام «المتبرجزين» ، كما أهدى بعضهم مصنفاتهم إلى الخلفاء والسلاطين والأمراء ، كما هو حال جبريل بن بختيشوع والحسن بن الهيثم وعلى بن رضوان والرازي وابن البيطار وغيرهم[١] . وحق لمحمد آركون[٢] الحكم بأن الاضطهاد انعدم «طالما لم يمس علماء الدين . فالمشتغلون بالطب والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والجغرافيا اقتصرت علومهم على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المسألة التيولوجية . فكان العقل يوظف في هذه المجالات بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة ، ولا يضطر للتقليد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي» . هذا بخلاف ما حدث في القرن السابق حيث «تركت الإقطاعية بصماتها في عدم وصول هذا العقل إلى درجة العقل العلمي الإيجابي ، فانخفض مستواه ، خصوصًا وأن العقل الديني نفسه أخذ يفقد حيويته الاستكشافية»[٣] ، فلعبت المصادرات الدينية دورها في تقليص مجال العلم التجريبي . إذ شن أهل السنة خصوصًا حملة ضارية على علماء الطبيعيات . ونتحفظ فنقول بأن تلك الحملة لم تشمل بعض العلماء كالذين اشتغلوا بالحساب ؛ نظرًا لأهميته في مجال الفرائض . لذلك عرف المشتغل بعلم الحساب باسم «الفرضي الحاسب» . وكذلك علماء الطب ، نظراً للحاجة إليهم في علاج الأمراض[٤] .

أما الهندسة ، فقد اعتبرت ـ خلال قرن الإقطاعية ـ هرطقة[٥] ، وأصبح الدارسون لعلم «إقليدس» و«بطلميوس» مذمومين من قبل الفقهاء . كما ذموا الفلك وأهله ـ برغم أهميته في الحياة العملية ، خصوصًا في تحديد اتجاهات ومواقيت الشعائر الدينية ـ لارتباطه بالتنجيم . ولا غرو فقد كتب الأشعري ـ منظر مذهب أهل السنة في عصر «الإقطاعية المرتجعة» ـ رسالة في «الرد على الفلكيين» ، كما اتهم أبو معشر البلخي (ت ٢٧٢ هـ) بالاستهتار بالدين برغم ورعه وتقواه[٦] .

أما المنطق فبرغم الإفادة منه من لدن الأشاعرة في علم الكلام ؛ إلا أنهم مع ذلك اعتبروه

---

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٩١ .

(٢) أنظر : **تاريخية الفكر العربي** ، ص ٢٦ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٤) جولد تسيهر : **موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل** . دراسة في كتاب **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»** الذي ترجمه الدكتور/ عبد الرحمن بدوي ، ص ١٣٨ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ . كتب أحد الفقهاء مسفها المشتغلين بالهندسة بقوله : « هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء من الأعواد والخطوط والنقط التي لا أعرف لها فائدة . على أنها مع قلة فائدتها ترق الدين وتبيح كل ما نعوذ بالله منه» . المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

خطراً على العقائد الإيمانية[1] . وهذا يفسر إقدام الحاجب المنصور بن أبي عامر على إحراق كتب المنطق والفلك . كما يفسر أيضًا تحامل الإمام الغزالي على الطبيعيات عمومًا على أساس أنها في نظره «علوم يشتبه فيها الحق بالباطل ، والصواب بالخطأ»[2] .

بديهي أن يتغير الحال خلال القرن التالي تحت تأثير «الصحوة البورجوازية» الأخيرة . فقد وظف الدين نفسه للدفاع عن العلوم العقلية[3] . وحمل «إخوان الصفا» حملة شعواء على الأشاعرة حين سفهوا علم المنطق والطب . بالمثل حمل أبو حيان التوحيدي على الصاحب إسماعيل بن عباد لرأيه الخاطىء في الهندسة والطب والمنطق والموسيقى[4] . بل إن ابن حزم الأندلسي السني المتطرف تحمس للمنطق ولم يعاد الفلسفة وفروعها في الرياضيات والطبيعيات والطب[5] . وفي ذلك دلالة على تأثر الفكر النصي ـ إبان عصر الصحوة ـ بمعطياتها السوسيو ـ معرفية .

هكذا يجب التنبيه إلى ما وقع فيه الكثيرون من أحكام خاطئة ؛ نظرًا لعدم فصلهم بين المعطيات السوسيولوجية لعصر الازدهار ، وعدم فطنتهم إلى انطوائه على قرنين مختلفين متناقضين ، أولهما قرن «الإقطاعية المرتجعة» ، والثاني قرن «الصحوة البورجوازية» الأخيرة . لقد نجم عن ذلك وقوع الدارسين في منزلق التعميم المعتسف ، أو التناقض في الأحكام بصدد تقويم الفكر الإسلامي خلال عصر الإزدهار . ولعل صعوبة دراسة الفكر العربي الإسلامي في إطار تاريخي سوسيولوجي كانت من وراء تحول بعض الدارسين المبشرين بأهمية «سوسيولوجية الفكر» عن منهجهم والارتماء في أحضان المناهج المثالية المحدثة ؛ والتردي في المنزلقات التي أشرنا إليها آنفًا ؛ خصوصا اذا ما تعلق الأمر بتفسير هذا الفكر وتنظيره .

ويعد المفكر العربي المغربي محمد عابد الجابري خير أنموذج في هذا الصدد . ففي كتاباته الأولى دعا إلى «ضرورة الانطلاق في دراسة الفكر العربي من خلال نظرة تحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع»[6] ، كما قال «بوجود قوة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .
(٢) أنظر : الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣ ، القاهره ١٣٣١ هـ .
(٣) ألف الفارابي كتابًا هامًا في هذا الصدد يحوي آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى العقل والتجربة . أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
(٥) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٦٦ ، بيروت ١٩١٢ .
(٦) أنظر : نحن والتراث ، ص ٧٥ .

اجتماعية تقود التطور والتقدم بهذا الفكر وإن كان البحث الاجتماعي لم يقف على هوية هذه القوة . . إلخ»[١] .

أفضى هذا العجز إلى تبني المنهج البنيوي في دراساته الأخيره وانتهى إلى أحكام جزافية وتفسيرات لا تاريخية للفكر العربي الإسلامي ؛ لا لشيء إلا لأن البنيوية تقدم منهجًا ناجحًا في دراسة الجزئيات ، لكنه عاجز تمام العجز في مجال التفسير والتنظير .

وبصدد موضوعنا ، يقدم الجابري إحدى تلك النظريات التي تتحدث عن عقل عربي مجرد ذي خصائص ثابتة تميزه . ! ! بنية هذا العقل ـ في نظره ـ تتمحور حول أقطاب ثلاثة «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة» ، وقد تميز هذا العقل بتغييب الطبيعة لحساب الله . وحين عرض لها كان يهدف من وراء ذلك إلى اتخاذها واسطة تقوم بدور المعين له على اكتشاف الله[٢] . يرد الجابري طبيعة تكوين العقل العربي إلى طور انحطاط العلم اليوناني في العصر الهللينستي ؛ حيث تاه العقل الإغريقي وسط سحب «الهرمسية والعرفان»[٣] ؛ وهي كل ما ورثة العقل العربي عن اليونان . ويعقد الجابري مقارنة بين العقل العربي هذا ـ الذي سماه «العقل المستقيل» ـ وبين العقل اليوناني قبل عصر الانحطاط ؛ فيرى أن «العقل اليوناني ارتبط بالعلم ارتباطًا مباشرًا»[٤] ، فكان العلم هو المهماز الذي يحرك الفلسفة حتى اكتمل بناؤها مع أرسطو . بينما العقل العربي ـ في نظره ـ عقل «بيان» ، لا عقل «برهان» لم يحرز شيئًا يذكر إلا القليل الذي لا يتجاوز عصر التأسيس . وعلى ذلك فلم يصل العقل اليوناني إلى العرب إلا في مرحلة انحطاط الهللينية في صيغة «العقل الهرمسي المستقيل»[٥] . لذلك تعامل العقل العربي مع الطبيعيات اليونانية المختلطة بالعرفان الصوفي ، وكانت الغاية من هذا التعامل خدمة الآخرة وليس من أجل الدنيا ؛ فكانت الكيمياء والفلك والفلاحة والطب تصدر عن نظرة سحرية للعالم تقوم على إمكانية «قلب الأعيان وخرق العادات» . أما الممارسة العملية التجريبية ؛ فكانت علمية حقًا ، وأحيانًا على درجة من النضج كما هو حالها عند الخوارزمي وابن الهيثم والبيروني والبتاني والبطروجي[٦] . وكانت تلك الإنجازات تجرى في مسرح خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية الإسلامية ، ذلك الصراع الذي كان

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(٢) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤٤ .

إديولوجيًا سياسيًا بصورة مباشرة[1] .

نظرًا لخطورة تلك الأحكام ؛ لنحاول نقدها ودحضها في عجالة . ولسوف تأتى التفصيلات في ثنايا مباحث الكتاب . يمكن حصر تلك الانتقادات فيما يلي :

أولاً : إطراح الرؤية التاريخية والمنهج الاجتماعي لعجز علمي وعملي سبقت الإشارة إليه من خلال النصوص السابقة التي تتضمن الاعتراف بهذا العجز .

ثانيًا : التعويل على البنيوية كبديل عاجز بدوره عن الخوض في إشكاليات التفسير والتنظير وإطلاق الأحكام .

ثالثًا : أن «الهرمسية» في العالم الإسلامي كانت موجودة قبل وفود الثقافة اليونانية ، ممثلة في «صابئة حران» ، وفي التراث الفارسي ، وكان لها تأثير سلبي حقًا . لكن علماء المسلمين لم يتأثروا بالعرفان الإشراقي الغنوصي فحسب ؛ بل ربما أكثر بعلم اليونان ـ خصوصًا آرسطو ـ في مرحلة تجليه وازدهاره ، وكان توظيف العلمين معًا في الفكر العربي الإسلامي مرتبطًا بجدلية الصراع السياسي والاجتماعي ومن ثم الفكري .

رابعًا : تعسف الحكم بأن التقدم العربي في الطبيعيات لم يتجاوز عصر التأسيس ، كذا خطأ الزعم بانفصال هذا التقدم عن مجريات حركة الصراع السوسيو ـ سياسي . فخلال مرحلة التأسيس انصب الاهتمام بعد الترجمة على تصنيف العلوم وتدوينها ودراسة تراث الأوائل ومحاولة فهمه واستيعابه . أما الإضافة والابتكار فلم تحدث إلا بعد التراكم المعرفي وفي ظروف «صحوة بورجوازية» ثانية ـ سبقت الإحاطة بمعطياتها ـ تمامًا كما كان عصر التأسيس مرتبطًا «بصحوة بورجوازية» سابقة ، سبق لنا تبيان معطياتها وتأثيرها على الفكر في مجلد كامل .

أما الزعم بانعزال العلم الطبيعي عن حركة الصراع ؛ فحكم جائر سبق للجابري أن خطأه بنفسه في مؤلفاته الأولى . ولسوف نبرهن سوسيولوجيتة في سائر فصول الكتاب التالية .

خامسًا : الحكم بأن العقل العربي «عقل بيان» ، حكم تجريدي لا يقبله العلم اللهم إلا في التصورات الاستشراقية المتحاملة على العقل العربي ونتاجه بتأثير نظريات شوفينية عنصرية يعرفها الخاص والعام ؛ كالقول «بروحانية العقلية السامية» ، وعقلانية العقل الأوروبي وفقًا لرؤية خاطئة صيغت فيما عرف «بمركزية الحضارة» التي فندها الكثيرون من

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧

العلماء الغربيين المنصفين .

وليس أدل على هزال مزاعم الجابري من رده طبيعة العقل «البياني» العربي إلى مرحلة التأسيس مرة ، وأخرى يردها إلى عصور الجاهلية . ناهيك بلا تاريخية هذا الحكم الذي يتصور «العقل» مجرداً وفي صيغة «سكونية» دائمة وبائسة !! .

سادسًا : خطأ الحكم أيضًا بأن دراسة الطبيعيات عند العلماء المسلمين كانت من أجل الآخرة ، لا الدنيا . وهو خطأ يفنده ما سبق تبيانه من تكريس «البورجوازية» علمها لخدمة أغراض عملية حياتية . بل وظف هذا العلم لخدمة الدين نفسه ، كما هو الحال بالنسبة لعلم الفلك وعلم الحساب .

سابعًا : خطأ القول بوجود علم طبيعي خارج دائرة الثقافة العامة ، خصوصًا وأن الطبيعيات والرياضيات والفلك والطب والموسيقى كانت من مباحث الفلسفة في العصور القديمة والوسطى .

تلك صورة عامة للدراسات العربية والاستشراقية التي «تمسخ» الفكر العربي والحضارة الإسلامية عمومًا .

أما الاتجاه المعاكس الذي «ينسخ» الفكر والحضارة الإنسانية عمومًا لصالح «مركزية عربية إسلامية» مضادة تنسب إلى العرب والمسلمين كل ما هو جوهري وتقدمي في التراث الإنساني ؛ فهو - في نظرنا - إتجاه يفتقر إلى أوليات الطرح العلمي ؛ بحيث نجد أنفسنا في غنى عن التعرض له بالدرس والنقد ؛ نظراً لتهافته وتسطيحه .

يبقى بعد ذلك تبيان وجهة نظرنا في تلك الإشكالية التي نبسطها في إيجاز ، ونؤجل التفصيل فيها إلى مواضعها من هذا الكتاب .

ننوه بأن القاسم المشترك في الرؤيتين السابقتين المتضادتين هو إغفال «تاريخية» الرصد للظواهر الفكرية في إطارها الاجتماعي . وعلى ذلك فإن رؤيتنا لم تقع في هذا المنزلق حين أفرنا مجلداً كاملا لدراسة الخلفية السوسيو - تاريخية لعصر الازدهار . وقد ميزنا فيها حركة الفكر خلال حقبتين متتاليتين ؛ حقبة «الإقطاعية المرتجعة» التي أفرزت النصية الغيبية ، وحقبة «الصحوة البورجوازية» الأخيره التي خلقت العقلانية والتجريب . على أن الحقبة الأولى لم تخل من عقلانية نظراً لاستمرار دفعة الفكر الموروث عن القرن السابق الذي شهد مرحلة التأسيس . كمـا وأن المرحلة الثانية لم تخلُ من فلول النصية ، نظراً لأنها شهدت «صحوة» ، لا «ثورة» بورجوازية . وعلى ذلك ، فإن حصاد المرحلتين معًا هو غلبة الليبرالية العقلانية التجريبية ، الأمر الذي يزكي تسميتنا لهذا العصر بعصر الازدهار .

نتوه أيضًا بأن الرؤية الأولى للفكر خلال هذا العصر التي عرضنا لها بالنقد ، لم تخل من وجاهة سوف نضعها في الاعتبار في الحدود التي حددتها الشواهد التاريخية العيانية .

ففي المرحلة الأولى ظلت العقلانية متواجدة بوجود المعتزلة الذين بشروا ببواكير منهجية علمية وقفوا على بعض قواعدها وقوانينها كالسببية والحتمية . كما درسوا الطبيعيات من خلال تأثر المعتزلة الأواخر بالعلم اليوناني خصوصًا عن «أنباد وقليس» و«أنا كسا غوراس» . كما شهدت تلك المرحلة بواكير التطبيق العملي لهذه العلوم ـ برغم اختلاطها بالشعوذات والسحر ـ خصوصًا فيما صنفه «ابن وحشيه» في كتابه «الفلاحة النبطية» . أكثر من ذلك أن المعتزلة الأواخر طرقوا في هذه المرحلة باب «النظرية الذرية» عندما تحدثوا عن «الجزء الذي لا يتجزأ» برغم توظيفهم هذه الآراء في مجال الميتافيزيقا ليس إلا[1] .

بديهي أن تتعاظم تلك الإرهاصات العقلانية والتجريبية خلال مرحلة «الصحوة البورجوازية الثانية» ؛ كنتيجة للتراكم المعرفي من جهة ، ولمعطيات الصحوة من جهة أخرى . لذلك حفلت تلك المرحلة بالاهتمام بالعلم الطبيعي الذي تطور كما وكيفًا ؛ بفضل المزيد من الغوص في «علوم الأوائل» التي لم تكن ـ كما ذهب البعض ـ غنوصية هرمسية محضه . بل جرى الاهتمام بالعلم اليوناني في مرحلة تألقه ، وأخذت أفكار أرسطو وإقليدس وبطلميوس وأبو قراط وغيرهم طريقها إلى العقل العربي . هذا فضلا عن الموروث الهندي الذي كان خلوا تمامًا من أية سفسطات صوفيه ، والموروث الفارسي والحراني والسرياني والصيني ـ في حدود طفيفة ـ الذي يجمع بين العلم الوضعي والعرفاني في آن .

من خلال ذلك كله تشكل العقل العربي ـ إن جاز التعبير ـ الذي لم يقف موقف المتلقي المقلد ، بل اتخذ منه موقفًا نقديًا ، واعتمد بالأساس المعارف العقلانية والتجريبية وعمقها وأصلها بفعل الإحاطة بها جميعًا من جانب ، وما أفرزته تلك الإحاطة مضافًا إليها التجربة الخاصة من عطاء وإنجاز . يقول كلود كاهن[2] في هذا الصدد : «كان الجانب الهرمسي موجودًا ، ولم يكن علم اليونان الهلليني كله تجريبيًا ، بل كان عقليًآ تجريديًا وهو السائد والطاغي . وجاء المسلمون فتأثروا بكل ذلك ، بل بزوا الإغريق أنفسهم بالميل الشديد إلى التجربة ؛ فكان علمآ مارسوه في حياتهم العملية . لذلك قدر له البقاء» . ويضيف باحث عربي نابه[3] : «لم يكن العلم عند العرب عقليًا كليًا ؛ قوامه أحكام مجردة بعيدة عن الواقع ،

---

(١) الدوملي : المرجع السابق ، ص ٢٧٦ .

(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٧ .

(٣) أنظر : محمد عبد الرحمن مرحبا : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٣٣ ، بيروت ١٩٧٨ .

وإنما كان أيضًا تجريبيًا قوامه المشاهدة والوصف . إنه لم يخل من مبدأ التجريد استمرارًا للفكر اليوناني ، لكنه لم يخل أيضًا من التجربة» . فطب العرب تجريب ، وفلكهم تحقيق ، وهندستهم تطبيق ، وكيمياؤهم عملية ، وإن انطوى كل ذلك على أحكام مجردة ، ونظريات عقلية عامة ، وربما بعض الشعوذات في أحيان نادرة .

إن الخطأ الفادح الذي وقع فيه الدارسون من أصحاب «اتجاه المسخ» هو تجاهل التجريب والتحقيق والتطبيق والصبغة العملية للعلم عند المسلمين ، وإلحاحهم على التجريد والسحر كطابع لهذا العلم . كما يكمن خطأ أصحاب «اتجاه النسخ» في التعويل فقط على الجوانب الإيجابية ، واطراحهم ظهريا للسلبيات .

الصواب هو ـ طبقًا لمعطيات الصحوة البورجوازية لا الثورة ـ أن هذا العلم لم يكن تجريبيًا خالصًا كما هو حال العلم الحديث ، ولم يكن هرمسيًا صرفًا ـ كما ذهب الأستاذ الجابري ـ وإن انطوى على شكل من أشكال التجريب كان مستقلا عن الثقافة العربية العامة . العلم عند المسلمين إذن كان مرحلة انتقال وتطور طبيعي بين العلم القديم المسرف في التجريد والعلم الحديث الذي يستند إلى التجريب البحت . ويلخص أحد الدارسين المسألة برمتها في عبارة بالغة الأهمية حين يقول بأن العلم القديم كان يركز في مباحثه على «الماهية» بينما يهدف العلم الحديث إلى دراسة «الوجود»[١] . ولسوف نرى من خلال العرض كيف جمع العلم العربي بين النقيضين .

والسؤال هو : لماذا وكيف أحدث العلماء المسلمون تلك النقلة؟ تكمن أسباب تلك النقلة أساسًا في حركة الواقع الاجتماعي وصيرورته . ذلك الواقع الذي شهد صحوتين بورجوازيتين ، الأولى أفرزت مرحلة تأسيس العلم في الإسلام ، والثانية أفضت إلى ازدهاره .

على أن حجم النقلة على صعيد الواقع لم يصل إلى حد حدوث ثورة «بورجوازية» ، إنما تمثل في «صحوة» ليس إلا ؛ بمعنى أن الصراع بين البورجوازية والإقطاع لم يحسم حسمًا نهائيًا حتى منتصف القرن الخامس الهجرى ، وهو أمر أفضى إلى تواجد النمطين معًا وتعايشهما .

إنعكس ذلك على العلم والفكر ، فلم تحدث ثورة في هذا الصدد لتحسم الصراع بين النصية والليبرالية ، فظلا متواجدين معًا . في قرن الإقطاعية غلب الاتجاه النصي ، وفي قرن

(١) حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج ٢ ص ٤٧١ ، بيروت ١٩٨١ .

البورجوازية ساد الاتجاه الليبرالي ، وخلال القرنين معًا تعايش الاتجاهان .

تأسيسًا على ذلك جاء الموقف من تراث الأوائل بتياراته المختلطة أيضًا من تجريد وتجريب وعرفان ؛ من مثالية ومادية في آن . تعايشت كل هذه التيارات في واقع المجتمع الإسلامي بدرجات متفاوتة . ففي خلال المرحلة الإقطاعية غلبت المثالية ، بينما غلبت المادية في المرحلة البورجوازية . لذلك لم تحدث ثورة فكرية ولا ثورة علمية ؛ إذ جمع علماء المسلمين بين سائر المناهج ونهلوا من مختلف المرجعيات ، وتلك ظاهرة تنطبق على فكر المفكر الواحد الذي كان يحمل فكره بصمات تلك المنهجيات . لذلك حق للمستشرق «دي بور»[١] القول بأن الاتجاه الليبرالي نفسه نهل من أرسطو وإقليدس وبطلميوس وجالنيوس إلى جانب مصادر أخرى فيثاغورية وأفلاطونية محدثة وعرفان حراني . كما انطوى الاتجاه النصي على شيء من المنطق والعقلانية .

لكن مرحلة الازدهار شهدت سيادة الليبرالية والتجريب دون أن تكون ليبراليته جامعة أو تجريبيته مانعة . لقد كان هناك تقدم قوى كمي وكيفي في الطبيعيات ، لكنه لم يصل إلى حد الثورة العلمية . وهنا يصدق «دي بور»[٢] أيضًا حين قطع بأن «علماء المسلمين جمعوا مادة طيبة في مجال العلم الطبيعي لكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعوه تناولا علميًا صحيحًا في كل الأحيان» .

وإذا جاز لنا الأخذ بمقولة محمد عابد الجابري بأن العقل العربي تناول مسائل ثلاثة هي الله والإنسان والطبيعة ، وذهب إلى أن هذا العقل بحث الطبيعة من أجل معرفة الله ، فإننا نرى - في ضوء تحليلنا السابق - أن هذا العقل وازن بين تلك «الأقانيم الثلاثة» وإن كان في عصري الصحوتين البورجوازيتين قد درس الطبيعة من أجل «الإنسان» ؛ وهو ما غاب عن تصور الجابري .

إن الاهتمام «بالإنسان» في عصر ازدهار الفكر الإسلامي ؛ سمة من سمات البورجوازية ، ولا غرو فمن أهم مظاهر النهضة البورجوازية الأوروبية طرح النزعة «الهيومانية» وإطراح النزعة الثيوقراطية . وهنا يصدق حكم حسين مروة[٣] بأن الطبيعيات قد وظفت في المجتمع العربي الإسلامي حتى في الفلسفة ، «فكانت الفلسفة الإسلامية تحتوي

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ١٤١ ، القاهرة .
(٢) المصدر نفسه ، ١٤٤ .
(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، جـ ٢ ، ص ٤٥٦ ، بيروت ١٩٨١ .

على قدر كبير من التجريب والحس» . وإن كنا نخالفه الرأي بأن ذلك يرجع إلى التأثر بأرسطو الذي انطلقت منه ـ على حد قوله ـ بذور «الديالكتيك»[1] . ذلك لأن توظيف مادية أرسطو أو مثالية أفلاطون في الفكر العربي الإسلامي لم يكن لحاجة عقلية بحته ، بقدر ما كان الارتباط بهما ـ بدرجة أو بأخرى ـ يعبر عن معطيات الواقع الاجتماعي . لقد أخطأ حين ذهب إلى أن «معطيات العلوم الطبيعية والفلسفة كانت تخضع لمجرى عملية فكرية معقده لها قوانينها الداخلية المستقلة نسبيًا عن مجرى العملية الواقعية الحية»[2] .

لقد كان العلم في عصر الازدهار وثيق الصلة بالواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي ، في مده وجزره ، في تقدمه ونكوصه ؛ الأمر الذي يزكي صحة مقولتنا عن «سوسيولوجية الفكر» . وفي المباحث التالية برهان تفصيلي على مصداقية تلك المقولة .

ب ـ تأصيل المنهج العلمي

لعل من أهم إنجازات عصر الازدهار ، ما توصل إليه علماء المسلمين من اكتشاف الكثير من قواعد المنهج العلمي التجريبي ؛ الذي كان من وراء تطور العلوم العقلية خلال هذا العصر . وفي هذا الصدد أيضًا نخالف الدارسين من أصحاب «اتجاه النسخ» الذين زعموا بأن علماء المسلمين اكتشفوا وأصلوا للمنهج العلمي التجريبي الذي نسبه الغرب إلى فرنسيس بيكون . بالمثل نخالف أصحاب «اتجاه المسخ» الذين يصادرون على جهود علماء المسلمين بصدد إسهاماتهم في اكتشاف الكثير من قواعد وقوانين هذا المنهج ، وأن جهودهم لم تتجاوز إنجازات اليونان .

يمثل أدونيس[3] ـ بامتياز ـ الاتجاه الأول حين يعتبر الحسن بن الهيثم «يتبوأ مركز الصدارة في تاريخ العلم كله» . ويمثل الجابري الاتجاه الثاني حين حكم بأن «التجريب» عند العلماء المسلمين كان هامشيًا ويجرى خارج إطار الثقافة العربية .

من أجل فض النزاع وحلحلة الإشكالية ؛ نحتكم إلى الواقع التاريخي العياني ، ونقيم إسهامات المسلمين بصدد المنهج العلمي في إطار الأوضاع السوسيو ـ اقتصادية ؛ باعتبارها

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٥ .

(٣) أنظر : الثابت والمتحول ، جـ ٢ ، ص ٧٨ ، بيروت ١٩٨٣ .

الفيصل في كشف الحقائق الملتبسة .

يقودنا هذا المنهج إلى رصد إسهامات اليونان ، كذا إنجازات علماء العصر الحديث قبل دراسة موقف علماء الإسلام .

كانت نظرة آرسطو إلى الطبيعة نظرة «كيفية» أفضت إلى تأثير سلبي على العلوم وتطورها[١] . بمقتضى تلك النظرة توجه البحث إلى الوقوف على العلل الصورية التي تشكل المادة بصورها المختلفة[٢] ، فكانت غايتها تقديم بناء ميتافيزيقي ضخم قوامه المبادىء الأولية والجواهر الثابتة والعلل البعيدة التي تتمثل في المحرك الأول للطبيعة[٣] . وقد وقف بعض الباحثين على الأساس الإقتصادي الذي أفرز هذه النظره ، حيث تتسق مع تقسيم المجتمع اليوناني إلى أرقاء وعبيد يناطون بالأعمال المادية ، وإلى سادة مهمتهم التأمل . وهو ما انعكس على تصور أفلاطون في تقسيم النفس الإنسانية إلى قوة شهوانية ، وقوة عاقلة ، بينهما قوة غضبية انطلق منها في «جمهوريته» لتقديم تصوره عن المدينة الفاضلة . وعند آرسطو وأفلاطون وفلاسفة اليونان عمومًا نظر إلى العمل المادي باحتقار ، وإلى تمجيد التأمل الفكري . «لقد ارتبطت المادة بالوضع الاجتماعي المنحط والتأمل الفكري بالوضع الاجتماعي الرفيع»[٤] .

قد يعترض معترض بأن آرسطو ـ بالذات ـ وقف على أصول المنهج الاستقرائي الذي يعد من أسس العلم التجريبي على عكس المنهج الاستنباطي الذي لا يولد إلا علمًا صوريًا[٥] على أساس أن الاستقراء يسير من الجزئيات إلى الكليات ، وأما الاستنباط فيسير من العام إلى الجزئيات[٦] ، فيقدم الأول علمًا تقنيًا بينما الثاني علمًا صوريًا لا يأتي بجديد لأن النتائج متضمنة سلفًا في المقدمات .

لقد اكتشف أرسطو المنهج الاستقرائي بالفعل ، لكنه «استقراء تام» كما أطلق عليه ، والاستقراء التام ليس استدلالاً استقرائيًا بقدر ما هو لون من ألوان الاستنباط ، لذلك أطلق

---

(١) نازلي إسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة - رؤية جديدة ، ص ٧ ، القاهرة ١٩٧٩ .
(٢) حسين علي : مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصره ، ص ٣٥ ،
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٤) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، ص ١٤٥ ، عدد ٣ من مجلة عام المعرفة الكويت ١٩٧٨ .
(٥) Arthur Pap: **An introduction To the Philosophy of Science** , p. 139 , New york, 1962 .
(٦) حسين علي : المرجع السابق ، ص ١١٢ .

عليه بعض الدارسين «الاستقراء القياسي»[١] .

وفي العصر الوسيط عني الفلاسفة في أوربا بالعلم الصوري نظرًا لأن المسيحية جاءت بفكرة «الخلق من عدم» ، فصادر الفلاسفة لذلك على التجريب ، فتخلف البحث العلمي وأصبحت المقدمات الضرورية للعلم تكمن في العلل الميتافيزيقية[٢] .

ويمكن تفسير ذلك في إطار سوسيولوجي ، حيث كان المجتمع الأوروبي الوسيط مجتمعًا إقطاعيًا قوام بنيته الطبقية طبقة السادة وطبقة الأقنان .

ومع وقوع الثورة البورجوازية في أوربا ، حدث تطور هائل ؛ حيث انزوت الميتافيزيقا مفسحة المجال للتجريب وإرساء المنهج العلمي . ونحن في غنى عن رصد جهود يوهان كبلر وكوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن في هذا الصدد ، حيث أثبتوا أخطاء نظرة اليونان وتوصلوا إلى منهج الاستقراء التفسيرى الذي يجمع بين التجربة ومناهج الرياضيات ، والاعتماد عليها كمعيار لتمييز الصواب من الخطأ . على يد هؤلاء جميعًا تمت النقلة من النظرة الكيفية إلى النظرة الكمية[٣] .

وقد وصل التطور في إرساء المنهج العلمي ذروته عند إينشتين من خلال نظرياته عن «النسبية» وعن «الكم» كأساس لتقدم العلم الحديث[٤] . لقد كان التوصل إلى «ميكانيكا الكم» التي تهتم بأصغر الجزئيات التي يمكن إدراكها (أي الذرة) ، ثورة كبرى في عالم العلوم ومناهجها[٥] .

ما كان كل ذلك ليتحقق لولا جهود فرنسيس بيكون الذي جمعت فلسفته بين العقلانية المجردة والتجريبية الخالصة . ويشهد برتراند راسل[٦] أن التجريبية الخالصة لا تصنع العلم ؛ لأن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية ، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها . لذلك يعد فرنسيس بيكون أول من اكتشف الاستدلال الاستقرائي للعلم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(٢) نازلي إسماعيل حسين : المرجع السابق ، ص ٦١ ، ٦٢ . القاهرة ١٩٩٤ .

(٣) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : حسين علي : المرجع السابق ، ص ٤٢ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٥) Russel , B : **Human Knowledge, its Scope and limits**, P. 34, London, 1967 .

(٦) Ibid, P. P. 56, 59 .

التجريبي[1] .

تلك - في إيجاز - هي رحلة العلم ومنهجه التجريبي الاستقرائي منذ أرسطو إلى برتراند راسل . فما هي إسهامات علماء المسلمين في هذا الصدد؟

سبقت الإشارة إلى دور محدود للمعتزلة في التبشير بالمنهج العلمي . وما يعنينا أن هذا الدور جاء نتاج معطيات الصحوة البورجوازية الأولى التي شهدت عصر تأسيس العلوم عند المسلمين .

بديهي أن يتعاظم عطاء هؤلاء العلماء خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، حيث تبرز أسماء جابر بن حيان والرازي وابن سينا وابن الهيثم والبيروني كأعلام أسهموا في اكتشاف الكثير من قواعد وقوانين المنهج العلمي .

بالنسبة لجابر بن حيان ؛ ثمة إشكالية تتعلق بوجوده أصلا من عدمه ، ونرى أنه لو كان موجوداً حقًا ؛ فإن إسهاماته المنهجية جد محدودة ، وأن ما نسب إليه من إسهامات هامة ؛ إنما هي من عطاء مدرسته . إذا كان موجوداً حقًا ؛ فقد عاش في القرن الثالث الهجرى ، قرن الإقطاعية المرتجعة . يفسر ذلك ما نسب إليه من اعتماد السحر والكلام إلى جانب العقل والتجربة ؛ وهو أمر يتسق مع المعطيات السوسيولوجية في هذا العصر . أما ما نسب إليه من اطراح الغيبيات والميتافيزيقا لصالح التجريب ، ففي رأينا أنه من عطاء تلامذته الذين عاشوا في عصر الصحوة البورجوازية الثانية . من هذا المنسوب إليه - خطأ - نورد النص التالي لأهميته . يقول النص : «من كان دربًا كان عالمًا حقًا ، ومن لم يكن دربًا لم يكن عالمًا ، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع»[2] .

يشي هذا النص القصير بثورة في التفكير حقًا من زاويتين : الأولى : أن التجربة هي أساس العلم ، وما عداها ليس علمًا .

والثانية : الربط بين العلم والصنائع ؛ التي لا مجال فيها لميتافيزيقيات . وما نسب إلى جابر من توصله إلى نظرية «الميزان» يعد نقلة أخرى - ولو تبشيرية - في تاريخ العلم ؛ ذلك أن هذه النظرية التي تعني منهجًا في «التحليل الكمي» لم يعرفها الغرب إلا في العصر الحديث[3] ؛ يرى فيها «بول كراوس» «أكبر محاولة في القرون الوسطى من أجل إيجاد علوم

---

(١) حسين علي : المرجع السابق ، ص ١٣١ .
(٢) جابر بن حيان : كتاب السبعين ، مختارات بول كراوس ، ص ٤٦٤ ، القاهرة ١٣٥٤ هـ .
(٣) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار»[١] . فإحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية في تفسير ظواهر الطبيعة أدى ـ كما هو معروف ـ إلى نقلة في تاريخ العلوم . لقد كانت «محاولة لاستطلاع الرموز العددية والأبجدية من أجل استيعاب المفهوم الداخلي للطبيعة» ، كما وأن محاولة «اكتشاف العلاقة القائمة في كل جسم من الأجسام بين ظاهره وباطنه طفرة في ذات المجال»[٢] .

أما أبو بكر الرازي (ت ٣٢١ هـ) ؛ فيعد من رواد علماء الإسلام الذين اتجهوا في مناهجهم اتجاهًا ماديًا فلسفيًا[٣] . وقد ارتبط علمه بمواقف سياسية ودينية جرت عليه النقمة حتى اعتبر ملحدًا من قبل السنة والشيعة على السواء[٤] ؛ إذ قاده البحث إلى إنكار النبوة . أما فلسفته ، فقد اكتست بعدًا ماديًا واضحًا[٥] ؛ فقال بتلازم الماهية والوجود وقدم العالم . وفي مجال العلوم الطبيعية توصل إلى إنجاز هام فحواه أن «للجسم حركة من ذاته وأن هذه الحركة معلومة» متوصلا إلى منهج علمي قوامه البحث عن الظواهر داخلها ، متجاوزًا علم اليونان في الربط بينها وبين «العقل الفعال» أو الله سبحانه وتعالى . كذا قوله بأزلية الزمان والمكان ، وهو اتجاه مادي هرطقي يخالف ويغاير الرؤى الدينية والميتافيزيقية التي لم يستطع جابر بن حيان طرحها ظهريًا ، متمسكًا بالمنهج الأرسطي بصورة أو بأخرى . كذا بالأفلاطونية المحدثة والإشراق الصوفي .

لذلك يعتبر إنجاز الرازي خطوة تقدمية إذا ما قيس بسابقه جابر بن حيان . فجابر ومدرسته برغم اهتمامهم بأحداث الطبيعة وأخذهم بقدر من المنهج العلمي التجريبي لم يستطيعوا عزل وقائع العالم الطبيعي عن سياقها الرمزي[٦] . لذلك يعد إنجازهم طريقًا وسطًا بين العلم واللا علم ولكن لصالح العلم . أما الرازي فقد تطور بالعلم ومناهجه خطوة كبرى حين تحرر من أوهام الرمزية والتصوف وعالج أحداث الطبيعة معزولة عن مدلولها الرمزي ، بحيث ظلت حقائق العلم موضوعًا للدرس بما هي حقائق لا رموز[٧] .

---

(١) Kraus, Paul : **Jabir Ibn Hayyan**, vol. 2, P. 9 .

(٢) هنري كوربان : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٣) انظر التفصيلات في : الرازي : رسائل فلسفية ، ص ١٩٥ ، القاهره ١٩٣٩ .

(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٤٧ .

(٦) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .

أما الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) فكان نصيبه من التوفيق أكثر من سابقيه . ويعزى ذلك إلى تفرده في الجمع بين الطبيعيات والرياضيات[١] وإقامته في القاهرة الفاطمية التي عرف خلفاؤها بالتسامح الشديد وتشجيع العلم وأهله . لقد انعتق من منهجية الإغريق برغم دراسته لأرسطو وجالينوس ؛ «فلم يعول على العقل التأملي وحده بل على الأمور الحسية وصورتها العقلية»[٢] على نحو ما قال به برتراند راسل فيما بعد . وبرغم تدينه ـ حيث رد على الرازي وابن الراوندي وآرائهما في الإلهيات ـ إلا أنه في الطبيعيات عول على المنهج التجريبي الذي لم يرَ في اتباعه ما يسوق إلى الهرطقة ؛ ذلك أن «طلب الحق ـ في نظره ـ يقرب من الله»[٣] . في منهجه التجريبي هذا كان يبدأ بالجزء لينتهي إلى الكل على أساس أن المعنى الكلي يتقوم من مجموعة الصفات الذاتية .

يقول في هذا الصدد : «كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ويتكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم فإنه يسمى صورة جوهرية ؛ لأن جوهر كل جسم إنما يتقدم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم ، التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه»[٤] .

وهنا نلاحظ أن منهجه العلمي التجريبي الذي يركز على «الوجود» لم يتخلص تماماً من الميراث السابق الذي يركز على «الماهية» . بل إنه ظل يستخدم في مصطلحاته ـ الصورة ، الجوهر . . . إلخ ـ نفس اصطلاحات «الماهويين» . وفي ذلك دليل على تأثير معطيات «الصحوة» لا «الثورة» البورجوازية ؛ التي فتت في الإنطلاقة نحو المنهج العلمي الصرف .

وإذا كان جابر والرازي وابن سينا ـ الذي سنؤجل دراسة إسهامتة المنهجية إلى مبحث لاحق ـ قد أشاروا إلى «التجريب» ؛ فقد تجاوزهم ابن الهيثم حين بسط بالتفصيل طرائق هذا المنهج التجريبي وخطواته . يقول في هذا الصدد : «نبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوالها ، وتبيين خواص الجزئيات . ونلحظ باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير وظاهره لا يشتبه من كيفية الإحساس ، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب ، مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج . ونجعل في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا استعمال الهوى ، ونتحرى في سائر ما

---

(١) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .
(٤) ابن الهيثم : كتاب فلسفة الضوء ، ص ١٧ ، القاهرة ١٣٣٦ هـ .

نميزه وننتقده طلبًا للحق لا ميلا مع الآراء . فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر ، ونصل بالتدريج بالتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين»[1] . تلك ـ لعمري ـ نقلة منهجية ـ أقرب إلى منهجية العلم الحديث ـ غيرت المنظور المفاهيمي الأرسطي الميتافيزيقي المستند إلى المنهج العقلي الاستنباطي الميتافيزيقي الأرسطي والقياس الصوري إلى منظور مفاهيمي جديد يحوي في طياته الكثير من عناصر المنهج الاستقرائي . أكثر من ذلك ؛ بشرا بن الهيثم بمنهج «الشك الديكارتي» حين قال : «الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره في متنه وجميع حواشيه ، ويخاصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم أيضًا نفسه عند خصامه ، فلا يتحامل عليه ، ولا يتسامح فيه»[2] .

وذاك في نظري إسهامة جلى في ميدان منهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانيات ، إلى جانب إسهامته الكبرى في منهج البحث في الطبيعيات . لكن من أسف أن تلك النقلة المنهجية كانت أكبر من معطيات عصر «الصحوة البورجوازية» ، لذلك لم يقدر لها الاستمرار والتطوير . دليلنا في ذلك اتهام ابن الهيثم بالزندقة ، وتحول تلاميذه عنه ، فلم يصمد منهم غير واحد هو أبو الوفاء مبشر بن فاتك[3] وفي ذلك قرينة واضحة على صحة مقولة سوسيولوجية الفكر .

يمكن بالمثل تقويم إسهامة البيروني (ت ٣٦٢ هـ) المنهجية في ذات الإطار ، إطار الصحوة البورجوازية . كان أبو الريحان عالمًا موسوعيًا شغل بالإلهيات والمنطق كسائر علماء عصره . لكنه تفرد عنهم باهتمامه الفائق بمجالات بحثية ذات صبغة عملية أكثر منها نظرية ؛ كالفلك والجغرافيا وأحوال الأمم . وربما ساعده على ذلك اهتمامه بتراث الهند القديم ذي الطابع العملي البعيد عن الكليات الفلسفية . ولا غرو فقد عاش بالهند أربعين عامًا ، كما أجاد لغتها السنسكريتية . وصنف كتابه الفريد «تحقيق ما للهند من مقولة» الذي قارن فيه بين رياضيات الهند ورياضيات اليونان ، وفضل الأولى على الثانية[4] .

كان اهتمامه بالفلسفة محدودًا ، ولم يكن لغاية فلسفية صرفه ، بل باعتبارها ظاهرة

---

(١) أنظر : كمال الدين الفارسي : **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر** ، ص ١٣ ، ١٥ ، حيدر أباد ١٣٤٧هـ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٣١٤ .

(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٣٧ .

حضارية[1] ؛ الغاية من دراستها حل الكثير من مشكلات الحياة ومطالبها ؛ فهي فلسفة عملية إن جاز التعبير[2] وهو فيلسوف عملي «لم يكن الخوض في المعقولات من شأنه»[3] . لكنه مع ذلك لم يسلم من آفتها ؛ فقد تأثر بالحكمة الهندية والفيثاغورية اليونانية وبعض مذاهب التصوف[4] . وإن كان جنوحه نحو المنهج العلمي التجريبي أكبر وأعمق . يقول البيروني : «إن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي»[5] . ويضيف : «للطبيعة قوانين لا تخطيء ثابتة» رافضًا بذلك الشعوذات والخرافات والخوارق[6] ؛ مستخدمًا لأول مرة في لغة العلم مصطلح «القانون» ، مطوراً إسهامة ابن الهيثم المنهجية المستندة إلى التجربة المعتمدة على المشاهدة[7] .

خلاصة القول ـ أن إنجازات علماء المسلمين في مجال المنهج العلمي التجريبي كانت متسقة مع طبيعة معطيات الصحوة البورجوازية الأخيرة بما تعكسه من إيجابيات كثيرة وسلبيات محدودة . وأن تلك الإنجازات تشكل منعطفًا في تاريخ العلم ، حيث تجاوزت إسهامات اليونان ولم تصل بحال لإسهامات علماء العصر الحديث . كانت ـ بامتياز ـ حلقة صلدة ومتينة في سلسلة تاريخ العلم . وسيكون لها تأثير كبير في تطور العلوم العقلية في عصر الازدهار ؛ وهو ما سنتناوله في الصفحات التالية .

جـ ـ تطور العلوم العقلية

ازدهرت العلوم عمومًا في العالم الإسلامي خلال الفترة الواقعة بين منتصف القرن الثالث الهجرى ومنتصف القرن الخامس الهجرى . كان هذا الازدهار أمرًا طبيعياً بعد تأسيس العلوم وتدوينها خلال القرن السابق ، وبعد ترجمة تراث الأوائل ودرسه واستيعابه وتمثله ، فكان من البديهي أن يلي عصر التأسيس عصر الإبداع والابتكار خصوصًا بعد التراكم المعرفي الذي يفضي إلى تحول ونقلة . على أن القرن التالي مباشرة لعصر التأسيس شهد عودة الإقطاعية التي تعثر خلالها التطور العلمي ـ إلى حين ـ لينهض بعدها خلال

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ .
(٣) المصدر نفسه – تعليق المترجم د . محمد عبد الهادي أبو ريده – ص ٢٩٧ .
(٤) البيروني : تحقيق ماللهند من مقولة ، ص ١٢ ، ليبزج ١٩٢٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
(٦) دي بور : تعليق أبو ريده ، ص ٣٠٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠٦ .

القرن التالي : قرن الصحوة البورجوازية الثانية . لذلك لم يخطيء مؤرخو العلم عند العرب حينما اعتبروا هذا القرن يمثل «العصر الذهبي للعلم العربي»[(١)] .

يعرض هذا المبحث لرصد معالم التطور وتفسيره سوسيولوجيا في كل علم من العلوم الرياضية والطبيعية فضلا عن بعض العلوم الاجتماعية التي اعتبرها مصنفو العلم علومًا «عقلية» تمييزًا لها عن صنف آخر هوالعلوم «النقلية» . كما أطلقوا عليها مصطلح «علوم الأوائل» على اعتبار أنها وليدة حركة الترجمة للتراث الأجنبي ، إذ لم يكن للعرب عهد بها قبل ذلك .

تشمل العلوم العقلية الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء فضلا عن الجغرافيا والتاريخ والفلسفة . ولسوف نؤجل دراسة التاريخ حيث سنفرد له مجلدًا مستقلا حسب خطة المشروع . أما الفلسفة فسنتناولها في مجلد مستقل من هذا المشروع أيضًا .

لقد اعتمدنا في هذا التصنيف ما أقره المصنفون الأوائل في عصر التأسيس إبان الصحوة البورجوازية الأولى . والذي ظل مأخوذا به مع بعض التعديلات الثانوية من قبل مصنفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية من أمثال الفارابي والمطهر المقدسي ومحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ومحمد بن إسحق بن النديم .

تناولنا تأسيس العلوم العقلية في الجزء الأول من المشروع ، ونواصل الآن رصد ما استجد من تطور في صيرورتها وتفسيره في إطار تطور الواقع السوسيو ـ اقتصادي .

وننوه بأننا سنغض الطرف عن التفصيلات للاعتبارات التالية :

أولا : كثرة ما كتب عنها من قبل مؤرخي العلم فضلا عن مؤرخي التاريخ والحضارة الإسلامية .

ثانيًا : الالتزام بمنهجنا ورؤيتنا من حيث الاهتمام أساسًا برصد الصيرورة ووضع معالم لها ، وهو ما أغفل في الدراسات السابقة .

ثالثًا : غايتنا من الدراسة لهذه العلوم ـ التي لا تدخل في صميم الفكر الذي نؤرخ له ـ وهي الوقوف على مقومات وخصائص العقل العربي والمؤثرات التي أثرت في بنيته ، فضلا عن تأثر وتأثير هذه العلوم في الفكر العربي الإسلامي ، وربط ذلك كله بمعطيات الواقع

---

(١) أنظر : آلدوميلى : المرجع السابق ، ص ١٧٩ . كما أن آدم ميتز عندما أرخ للعلم عند العرب إعتبر القرن الرابع الهجرى منعطف تحول نحو التطور .

الاجتماعي .

رابعًا : توسيع دائرة الاستقراء لشتى صنوف المعرفة ـ ومن ضمنها العلوم الطبيعية والرياضيات بطبيعة الحال ـ لبرهنة وحدة الصيرورة برغم تعدد وتباين صنوف المعرفة .

لنبدأ برصد تطور تلك العلوم خلال عصر الازدهار على النحو التالي :

أولاً : الرياضيات :

تطورت الرياضيات في هذا العصر بتأثير عاملين أساسيين هما : إطلاع العلماء في حقل الرياضيات على علوم أخرى كالفلك والطب والكيمياء والفيزياء والموسيقي ؛ باعتبارها جميعًا درست مع الرياضيات نتيجة كونها من مباحث الفلسفة . وقد أسفر ذلك عن بعض السلبيات نظرًا لمنهج دراسة الفلسفة وقوامه التأمل العقلي الخالص ، لكن في الوقت نفسه كان هناك نتائج إيجابية تكمن فيما ترتب على شمول المعرفة من إفادة كل علم من غيره .

كما يعزى التطور في الرياضيات إلى تعدد مرجعيات الدارسين ؛ حيث جرى الاهتمام بالرياضيات اليونانية جنبًا إلى جنب الرياضيات الهنديه التي كانت كنزًا مغموراً يعزى إلى الرياضيين المسلمين فضل الكشف عنه والإفادة منه . كانت الرياضيات اليونانية تلح على الجانب النظري ـ كما هو الحال عند إقليدس وأبو لونيوس[1] . بينما خلت الرياضيات الهنديه من هذا الجانب المعوق لحركة تطورها والإبداع فيها .

وقد أتاح تعدد المرجعية الفرصة للجمع بين مآثر الإغريق واليونان ، وتصحيح أخطاء بعضها بالبعض الآخر بعد إتباع منهج «المقارنه» ، وتوليد الجديد نتيجة المزج بين المرجعيتين من ناحية ، وما أتاحه هذا المزج من مجالات خصبة للإبداع والابتكار من ناحية أخرى .

ترتب على ذلك أيضًا أن هذا الجديد قد أثري نتيجة.التطبيق العملي الذي ولد بدوره خبرة جديدة جرت الإفادة منها في إثراء الجانب النظري نفسه . لذلك اتسمت الرياضيات العربية بطابع الجمع بين النظر والتطبيق ، وهو مالم يكن موجودا في رياضيات اليونان ـ ذات الطابع النظري[2] ـ ورياضيات الهنود ـ ذات الطابع العملي ؛ فكأن الرياضين العرب قد جمعوا بين الحسنيين .

---

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٥٧ .

ما كان ذلك يحدث لولا المعطيات السوسيو ـ اقتصادية لعصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ التي سبقت معالجتها ـ فهي التي أتاحت هذا التطور وأعطته سمة «السيوله» لينتشر في العالم الإسلامي بسائر أقاليمه ، بعد أن كان العلم محبوسًا في جذر محدودة ومحاصرة .

يعد الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ) أشهر عالم إسلامي في الرياضيات ؛ فقد صنف كتابه الهام «الجبر والمقابلة» الذي أفاد منه سائر علماء عصره وما تلاه ؛ من أمثال أبي بكر محمد بن الحسن الكرخي الذي كتب في الحساب والجبر معتمدًا على نظام الأعداد الهندية الذي كان الخوارزمي أول من كتب به[١] . أما الهندسة فقد شرح العلماء المسلمون كتب إقليدس وفيثاغورس وأبولونيوس ؛ والأهم توظيف معارفها لخدمة أغراض عملية . وفي هذا الصدد يذكر اسم الحسن بن الهيثم الذي كتب كذلك في حساب المثلثات والميكانيكا . ويعزى إليه الفضل في جعل الرياضيات علما مستقلا بعد تنقيتها من التشويشات والأوهام اليونانية . ولا غرو فقد تمكن بذلك من اكتشاف نظريات جديدة جرى توظيفها في أغراض حياتية كتحديد «سمت القبله» ، وتقديم مشروع إلى الحاكم بأمر الله الفاطي لإقامة سدعال في أعالي النيل جنوبي مصر ، لم يقدر[٢] له أن يتحقق .

لم يقتصر الاهتمام بالرياضيات على قلب العالم الإسلامي ؛ بل انسحب ـ بفعل تنامي النشاط التجاري والرحلة في طلب العلم ـ كذلك على الأطراف . ففي المشرق ظهر البوزجاني (ت ٣٧٦) الذي تأثر بالخوارزمي وأضاف الجديد ، حيث كتب في العلاقة بين الهندسة والجبر[٣] . وكذلك أحمد بن كثير الفرغاني (ت ٢٤٧ هـ) الذي برع في التطبيقات العملية كاختطاط المدن ومشروعات الري والسقاية[٤] . كما اشتهر الخازن الذي كان أول من حول المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط . كما تألق البتاني وعمر الخيام صاحب الابتكارات الهامة في الجبر ، والطوسي الذي أبدع في الهندسة[٥] .

ويخيل إلى أن كثرة علماء الرياضيات في المشرق واهتمامهم بالهندسة العملية يعزى إلى تأثيرات هندية قدر لها أن تروج وتطبق وتوظف في خدمة النشاط الاقتصادي المتعاظم في

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٧٧ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ - ١٩٤ ، حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، القاهرة ١٩٨١ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
(٤) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٨٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

عالم آسيا الوسطى .

وفي مصر برز الرياضي أحمد بن يونس (ت ٣٩٩ هـ) الذي برع في علم الميكانيك واخترع «الرقاص» ووظف علمه في صناعة الدمي والتماثيل المتحركة[١] ، وهو علم جديد عرفه المسلمون باسم «علم الحيل» . كما استجلب الفاطميون في مصر الكثيرين من علماء الشرق وشملوهم بالرعاية والتشجيع ، من أهمهم الحسن بن الهيثم الذي حظي برعاية الحاكم بأمر الله الخليفة المسنير .

ومع طرق التجارة البرية والبحرية ، ورحلة العلماء المشارقة ، انتقل علم الرياضيات إلى الغرب الإسلامي . فكان مسلمه المجريطي إمام الرياضيات في الأندلس بلا مدافع . وله كتاب شهير في «تمام العدد» والمعادلات . كما كان ابن السمح (ت ٤٢٦ هـ) شارحا لهندسة إقليدس . وبرع ابن الصفار في الهندسة والحساب . وفي الميكانيكا برز أمية بن الصلت وعباس بن فرناس[٢] . وفي الهندسة نبغ إصبغ بن محمد المهدي (ت ٤٢٥ هـ) صاحب كتاب «المدخل في الهندسة» ، كما برع في الحساب وألف فيه كتاب «ثمار العدد» وكتاب «طبيعة العدد»[٣] .

ولما اضطهد علماء الرياضيات في الأندلس في عهد الحاجب المنصور بن أبي عامر ، نزح بعضهم إلى بلاد المغرب وروجوا فيها بضاعتهم ؛ من أشهرهم عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المشهور «بإقليدس» ، قال عنه صاعد الأندلسي[٤] : «كان متقدمًا في علم الهندسة ، معتنيا بصناعة المنطق» .

شغل علماء الرياضيات بعلم جديد هو «علم الحيل» الذي لا نعرف عنه الكثير لعدم إفشاء سريته ، وهو مستمد من بعض القوانين الرياضية التي وظفها العلماء لابتكار أدوات ولعب ودمي ترفيهية . وفي ذلك دلالة على ما اتسمت به البورجوازية في العالم الإسلامي من الإسراف في حياة الترف والمتعة ؛ بشهادة ابن خلدون .

لكن إيجابيات تلك البورجوازية أكثر من أن تحصى ، وحسبها أنها أفسحت المجال لتنامي وتطور العلوم والفنون والآداب ، وكانت من وراء الإبداع والابتكار وتكريس العلم لخدمة

(١) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٢٧٠ - ٢٧٣ . وينسب إلى عباس بن فرناس محاولة الطيران في الفضاء ، كما ترويها القصة المشهورة .
(٣) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، الترجمة العربية ص ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٥ .
(٤) طبقات الأمم ، ص ١٠٨ ، القاهرة ؟؟

الحياة . ففي مجال الرياضيات وظفت الإنجازات فيها لخدمة النشاط الاقتصادي المتعاظم ، كذا في الطقوس والشعائر الدينية . فعلم «الميكانيك» كرس لجر الأثقال بالقوة اليسيرة ، وصنعت آلات وأدوات لهذا الغرض برع في صناعتها والتأليف فيها أبو سهل الكوفي والخازن في كتابه «ميزان الحكمة» الذي وظفت معلوماته في الموازين والقبانه وصناعة الطواحين والعجلات ومضخات سحب المياه(١) . ناهيك بعمران المدن وبناء السدود والجسور والخزانات والمنشآت العمرانيه ، فضلا عن تحديد سمت القبلة وحسابات الأعياد والمواسم الدينية ؛ كما أشرنا سلفًا . لذلك حق لأحد الدارسين الحكم بأن «الدراسات النظرية في حقل الرياضيات جرى تطبيقها لخدمة حاجات عملية»(٢) ، ونضيف من جانبنا أن الخبرات المكتسبه من التطبيق أثرت بدورها في إثراء الجوانب النظرية .

قصارى القول ؛ أن ازدهار وتطور الرياضيات يرجع إلى معطيات سوسيولوجية أفرزها عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأن نكوصها كان رهين سيادة الإقطاعية خلال القرن السابق لعصر الصحوة .

قرائننا في ذلك ، ندرة علماء الرياضيات خلال قرن الإقطاعية ، وتأثرها بالأوهام المشوشة . على العكس ينتمي جل العلماء في هذا الحقل - كما يتضح من تواريخ الوفاة التي أثبتناها لمشاهيرهم - إلى عصر الصحوة ؛ الأمر الذي يشي بصدق مقولة ارتباط العلم بالبورجوازية .

ثمة قرينة أخرى في هذا الصدد ؛ وهي أنه برغم تطور علم الرياضيات في هذا العصر إلا أنه لم يحقق طفرة كبرى انعكاسًا لحدوث «صحوة» لا «ثورة» بورجوازية ؛ فظل العلم مقيداً بأغلال مناهج الفلاسفة - نظرًا لارتباطه بالفلسفة - العقلية الخالصة ، ولم يقدر له ألبتة الانفكاك من تلك الأغلال .

قرينة ثالثه ترتبط بملاحظة كون معظم علماء الرياضيات من الشيعة مذهبيًا ومن الفرس إثنيًا ، الأمر الذي يزكي قالة ابن خلدون بأن «الأعاجم» حملة العلم في الإسلام ، وينهض دليلاً على ارتباط التطور العلمي بقوى المعارضة ذات الانتماء البورجوازي .

كل ذلك - وغيره - ينهض دليلاً على صدق رؤيتنا حول ارتباط العلم والفكر في مده

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٧ .

وجزره بالواقع الاجتماعي .

ثانيًا : علم الفلك :

أطلق العلماء المسلمون على هذا العلم «علم الهيئة» وحددوا موضوع بحثه في معرفة حركة الكواكب الثابتة والمتحركة والاستدلال بها علي أشكال وأوضاع الأفلاك[١] .

تطور الفلك تطوراً ملحوظًا ، في هذا العصر تحت تأثير الانفتاح على مدارس شتى ومتنوعة ، فقارن الفلكيون بينها واستخلصوا مناهج وطرائق جديدة أفضت إلى اكتشافات وإبداعات غير مسبوقة ؛ كرست نتائجها في خدمة الواقع العملي . ومن المظاهر الدالة على سوسيولوجية هذا العلم ، خلو قرن الإقطاعية باتجاهها السني النصي من فلكي واحد ، على عكس قرن البورجوازية ـ التالي ـ الذي أفرز مشاهير العلماء . منها أيضًا ؛ إفادة هؤلاء العلماء من ثقافتهم الموسوعية في مجال الفلسفة والطبيعيات ، وتقلص دور المناهج العقلانية المجردة لحساب التجريب . وآخرها تناسب درجة التطور في الفلك مع معطيات «الصحوة» ، فلم يصل التطور ـ رغم كونه ملحوظًا ـ إلى درجة الوصول به لمرحلة العلم الكامل نتيجة معطيات سوسيو ـ دينية ؛ عملت عملها في خلو الكثير من الأقاليم التي سادتها نظم سنية محافظة من فلكيين مشهورين نظراً لسياسة الاضطهاد والتكفير التي اتبعتها هذه النظم إزاء العلماء واعتبار «بضاعتهم» سحراً وشعوذة .

نفصل في ذلك فنقول بأن التطور بهذا العلم ارتهن بالإطلاع على مدارس فلكية مختلفه ؛ يونانية وفارسية وحرانيه وهندية[٢] ؛ جرت دراستها واستيعابها وتصحيح أخطائها ـ في ضوء التجارب العملية ـ وتخليصها من السحر والتنجيم الذي اختلط بها ـ خلال قرن الإقطاعية ـ لتبدأ ـ في عصر الصحوة الثانية ـ مرحلة الإبداع والإضافة .

في هذا المجال برز ثلة من الفلكيين الكبار ؛ منهم الخوارزمي الذي سلخ الفلك عن التنجيم وأفاد من تبحره في الرياضيات لتطوير علم الفلك ، وأفاد من الفلك الهندي في تصحيح أخطاء الفلكيين اليونان ، واختط منهجًا جديداً احتذاه معاصروه ولاحقوه[٣] .

---

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٣ ، أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ .
(٣) لوليري دي لاسي : الفكر العربي ومكانته في التاريخ - الترجمة العربية ، ص ١٢٣ ، القاهرة ؟؟

أنجبت مدرسة حران - وريثة الفلك البابلي - فلكيين مسلمين كباراً من أمثال البتاني (ت ٣١٧ هـ) الذي عول على التجريب ، فأقام مرصداً وابتكر الكثير من أدوات الرصد[١] وتوصل إلى حقائق فلكية جديدة ؛ حيث وضع «الزيج الصابي» الذي صحح فيه الكثير من أخطاء بطلميوس[٢] . هذا بالإضافة إلى اكتشاف نظريات جديدة خاصة بالسمت والنظر وتحديد نقطتيهما في السماء ، كما حدد طول السنة المدارية بعد تجارب مضنية في تحديد مواقع النجوم أجراها في مراصد أنطاكية والرقة[٣] .

وفي فارس اشتهر عمر الخيام بالتأليف النظري ، وأفاد من تجارب السابقين في تصحيح التقويم السنوي[٤] ، وكذلك الطوسي الذي صوب الكثير من أخطاء كتاب «المجسطي» لبطلميوس وتوصل إلى نظريات فلكية مبتكرة[٥] . من أعلام مدرسة فارس أيضًا ؛ ننوه بالفلكي «ما شاء الله» الذي صنف رسائل نظرية في «الإسطر لاب» ، ويحيى بن أبي منصور صاحب «الزيج العضدي» ، وغياث الدين الكاشي مؤلف «نزهة الحدائق» ، وعبد الرحمن بن محمد الصوفي الرازي (ت ٣٧٦ هـ) الذي كان في مقتبل عمره منجما ثم صار فلكيًا مشهورا يعتمد في بحوثه على التجارب العملية . وينسب إليه رسم خريطة للسماء حدد فيها مواقع النجوم بدقة متناهية[٦] . وننوه إلى أن ازدهار علم الفلك على يد العلماء الفرس ؛ يرجع إلى تعضيد الدولة البويهية الشيعية ورعايتها للفلكيين ، فضلا عن مزج أعلام هذه المدرسة بين الموروث الفارسي وفلك مدرسة حران .

وفي مصر ازدهر علم الفلك بفضل رعاية خلفائها للعلم وأهله ، وخصوصًا الحاكم بأمر الله الذي أسس مرصداً في جبل المقطم عرف باسم «المرصد الحاكمي» . وفيه عمل الفلكي عبد الرحمن بن يونس (ت ٣٩٩ هـ) الذي أفاد من تبحره في الرياضيات في تطوير علم الفلك وتوظيفه في خدمة الدعوة الإسماعيلية[٧] . كما يعزى هذا التطوير إلى تحريم الحاكم بأمر الله ربط الفلك بالتنجيم ؛ فقد شجع الفلكيين ونفي المنجمين من مصر[٨] .

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .
(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤٠٤ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ، ص ١٩٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .
(٦) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .
(٧) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٧ .
(٨) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ، جـ ١ ، ص ٣٧٥ ، القاهره ١٣١٠ هـ .

وفي الهند شهد علم الفلك نقلة هامة ، نظراً لخلو الفلك الهندي من الإشراقات الغنوصية . ومن أهم فلكييها أبو الريحان البيروني الذي بذل جهوداً محمودة بصدد استقلالية العلم واتباع المنهج التجريبي في أبحاثه ودراساته . يقول في هذا الصدد : «إلى التجربة يُلجأ في مثل هذه الأشياء وعلى الامتحان فيها يُعَوَّلْ»[١] . وقد هداه هذا المنهج إلى اكتشاف نظريات جديدة تتعلق بقياس محيط الأرض وشكلها الكروي .

ألف البيروني كتاب «القانون المسعودي» الذي سلك في تأليفه مسلكا غير مسبوق ، ففضلا عن منهج التجريب الذي أشرنا إليه ، عول على المنهج الإحصائي والمنهج المقارن . وبفضل هذه المناهج جميعا توصل البيروني في أبحاثه إلى الكثير من القوانين العامة التي تحكم الظواهر الفلكية . من أهم هذه القوانين التي استخلصها «أن الأرض متحركة حركة الرحى على محورها»[٢] وهو إنجاز لم يسبق إليه سابقوه ولا معاصروه .

ولتعمقه في الرياضيات ؛ أفاد منها في حقل الفلك نظريا وعمليا ، فكان أول من وضع جداول إحصائية لقياس مواقع الأجرام السماوية وأطوال البلدان[٣] .

أما في الغرب الإسلامي ؛ فقد تخلف الفلك عن مسيرته في الشرق . يعزى ذلك إلى خلو بلاد المغرب والأندلس من خبرات موروثه ، كذا غلبة نظم سنية محافظة نظرت إلى الفلكيين باعتبارهم منجمين وسحرة وزنادقة[٤] . وبالفعل ظل الفلك في الأندلس ـ إبان المرحلة الإقطاعية ـ مرتبطا بالتنجيم ، من هؤلاء المنجمين مسلمة بن القاسم (ت ٣٥٣ هـ) الذي اشتغل بالسحر والتنجيم والكيمياء السرية[٥] .

تغير الحال في عصر الصحوة البورجوازية ؛ حتى قيل إن الخليفة المستنير الحكم المستنصر شجع المشتغلين باليونانيات ودعاهم إلى تعليمها للعوام . ومن ثم ظهرت مدرسة فلكية رائدها مسلمة المجريطي (ت ٣٩٤ هـ) الذي عرفناه رياضيا وفلكيا أيضا . لكنه لم يبدع في حقل الفلك ، فاقتصرت إسهاماته على شرح كتب المشارقة كالبتاني . ومن تلامذته إصبغ بن محمد المهدي (ت ٣٦٩ هـ) الذي ألف في «الإسطرلاب»[٦] ، وإبراهيم بن محمد الزرقامي الذي يعد أول فلكي مبدع في الغرب الإسلامي ، فقد أنجز جداول فلكية صحح فيها الكثير من أخطاء القدماء ، وأبو القاسم إصبغ بن السمح الغرناطي (ت ٤٣٨ هـ) الذي جمع بين الهندسة والرياضيات والفلك ، وله زيج فلكي دقيق[٧] .

---

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله ، ص ٢٩١ ، حيدر أباد ١٩٥٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤١٤ .
(٤) المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، جـ ٤ ، ص ١٦٨ ، القاهرة ؟ ؟
(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٤٧ .
(٦) صاعد الأندلسي : المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
(٧) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٣٥ ، القاهرة ١٩٦٩ .

ومن أهم معطيات الصحوة البورجوازية وتأثيرها على علم الفلك، أن نتائج دراسات العلماء سخرت لخدمة أغراض عملية وثيقة الصلة بالاقتصاد. فقد وظفت في مجال الملاحة البحرية لإرشاد السفن في البحار وإمداد الملاحين بمعلومات عن أحوال الطقس. كما وظفت لخدمة أغراض دينية كتحديد أوقات الصلاة وشهر الصيام، وأخرى مذهبية إذ أفادت منها الدعوة الإسماعيلية في نشاطاتها السرية[1].

ثالثًا: علم الكيمياء:

تطور علم الكيمياء في عصر الازدهار تطورا ملحوظا. ويعزى هذا التطور إلى معطيات سوسيولوجية بالدرجة الأولى. فبرغم النقلة التي تمت في هذا العصر وحولت الكيمياء من أسرار ونارنجيات لتكتسب الكثير من مقومات العلم؛ إلا أنها لم تصل إلى درجة العلمية الخالصة. ويعزى هذا - في المحل الأول - إلى القصور في حركة التطور الاجتماعي المترتب على «الصحوة البورجوازية»، وليس «الثورة».

ويقدم ابن سينا تعريفا للكيمياء في عصره بالغ الدلالة على صدق ما نذهب إليه. يقول «الشيخ الرئيس»: «إن الكيمياء هي سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها من خواص غيرها، وإفادة بعضها خواص بعض؛ ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام».

الشق الأول من التعريف يعكس مدى النقلة التي تطور إليها هذا العلم على يد علماء المسلمين. أما الشق الثاني المتعلق بغائية الكيمياء فيعبر عن سلبيات «الصحوة»، حين تبتسر هذه الغاية في أحلام وهمية بتحويل المعادن البخسة إلى أخرى نفيسة.

وبرغم ما بذله الكيميائيون من جهود لاكتشاف «الأكسير» أو «حجر الفلاسفة» - ضاعت سدي بطبيعة الحال - إلا أن البحث نفسه - ووفق منهج تجريبي - قاد العلماء إلى اكتشاف مستحضرات مفيدة وأجسام جديدة لم تكن في الحسبان[2].

يشي الجزء الثاني من التعريف أيضًا باستمرارية الرواسب الموروثة عن الكتابات الإغريقية والهللينستية - بالذات - الطافحة بالسحر والخيال والعبارات المبهمة، وترسيخها ودعمها بالخرافات والشعوذات إبان قرن «الإقطاعية». وبرغم التخلص من معظم هذا

---

(١) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

الموروث في قرن «الصحوة» التالي ؛ إلا أن بعضه ظل قائمًا ومستمرًا ليعوق اكتساب هذا العلم صفة العلمية الكاملة .

ولا غرو ، فقد كان أول كيميائي مسلم ـ جابر بن حيان ـ محاطًا بالغموض والشكوك حول وجوده أصلا . إذ يرى بعض مؤرخي العلم أن جابر شخصية أسطورية لا وجود لها . ويعتقد البعض الآخر في وجوده ونهله علمه المضبب والسري من مدرسة الإسكندرية ، فضلاً عن التصوف الشرقي الغنوصي والآداب السرية[1] . بينما ينفي بعض ثالث تأثره بتلك المؤثرات وتلقيه الكيمياء عن الإمام جعفر الصادق ، حيث ورد إسمه في رسائل «إخوان الصفا» ، لكن هناك شك في نسبة كل ما نسب إليه من علم[2] .

ولا يعنينا اللجاج بصدد تحقيق وجوده من عدمه ؛ بقدر ما نستطيع تقديم تصور منطقي يفيد من تلك الروايات المختلفة وذلك بالاحتكام إلى ما غاب عن هؤلاء المختلفين جميعا ؛ وهو حقيقة الواقع السوسيولوجي . يمكننا ترجيح وجود جابر بالفعل في القرن الثالث الهجرى ـ قرن الإقطاعية ـ وأن نرد الجانب الخاص بالنارنجيات والسحر والتصوف والأدب السري إليه ، مع بعض الجوانب الإيجابية ذات الصبغة العلمية بطبيعة الحال . أما لماذا دارت حوله الشكوك ، فيرجع ذلك ـ في تقديرنا ـ إلى أنه كان يمارس عمله سرا خوفا و«تقية» ؛ لأنه شيعي اثني عشري من ناحية ـ وكان الشيعة مضطهدين في عصر الإقطاعية من الخلفاء العباسيين الذين اغتالوا معظم الأئمة الإثنا عشرية أنفسهم ـ ولأنه من ناحية أخرى مشتغل بالكيمياء ، وكان فقهاء السنة يعتبرون الكيميائيين زنادقه تباح دماؤهم ، وتستباح أموالهم .

أما الجوانب الإيجابية ذات الطابع العلمي التي نسبت إلى جابر بن حيان فالراجح أنها في معظمها ليست من إسهاماته ؛ لأنها لا تتسق مع معطيات قرن «الإقطاعية المرتجعة» الذي عاش جابر إبانها . وهنا تكون شكوك هنرى كوربان في محلها .

نعتقد جازمين بأن الكيمياء العلمية الطابع نتاج جهود تلاميذ جابر الذين عاشوا في القرن التالي ؛ قرن «الصحوة البورجوازية» الثانية الذي اختفى فيه الاضطهاد وجرى الاعتراف بالكيمياء علمًا . فكان عطاء تلامذة جابر متسقا مع معطيات قرن «الصحوة» ،

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .
(٢) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية - ص ٢٠٢ وما بعدها .

وهو عطاء ينم عن تجريب ومشاهدات وتحليلات فكرية[١] بعضها موروث عن اليونان والبعض الآخر من اكتشاف علماء الكيمياء من تلامذة جابر .

مع ذلك لم تخل تلك الكيمياء العلمية من بصمات الموروث الهللينستي ، وإن انعتقت من الأسرار الأدبية والعرفان الصوفي ، وتخلصت من خرافات وشعوذات قرن «الإقطاعية» .

ويبدو أن جهود تلامذة جابر كانت ملحوظة ؛ إلى حد جعلت الخوارزمي يؤكد أن مصطلح «الكيمياء» إشتقاق عربي من الفعل «كما» ، «يكمي» ؛ أي «أستتر» و«أخفي»[٢] . ونعتقد أن هذا الاشتقاق على هذا النحو من ميراث عصر «الإقطاعية» ، لأن في عصر «الصحوة» أطلق على الكيمياء «علم الصنعة» ، وينم هذا المصطلح عن تأثير هذا العصر الذي راجت فيه الصناعات ، وجرى توظيف إنجازات علماء الكيمياء في خدمة الصناعة على وجه الخصوص . كما حدث تحول في غائية البحث في الكيمياء ؛ إذ تبددت أوهام الكيميائيين في القرن السابق عند بعض العلماء على الأقل ـ نتيجة تجريب وبحث ذي طابع علمي ـ في تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة . يقول ابن سينا[٣] في هذا الصدد : «نسلم إمكان صبغ النحاس بصبغة الذهب ، والفضة بصبغة الذهب ، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص . فأما أن يكون المصبوغ يسلب أو يكسى ؛ فلم يظهر لي إمكانه بعد . إن هذه الأمور المحسوسة يشبه أن تكون هي الفصول التي يصير بها هذه الأجساد أنواعها ؛ بل هي أعراض ولوازم مجهولة . وإذا كان شيء مجهولا كيف يمكن أن يقصد إيجادا أو فناء؟» .

يفصح هذا النص الهام عن أمرين خطيرين بصدد الأساس السوسيولوجي لتطور علم الكيمياء في عصر «الصحوة» ، ودرجة هذا التطور وحجمه نوجزها في الآتي :

١ ـ استخدام المنهج التجريبي ـ الذي مارسه ابن سينا نفسه ـ والاحتكام إليه في تبديد الأوهام .

٢ ـ أن هذا التبديد لم يكن كاملا . يفهم ذلك من قوله بعد عدم نجاح تجاربه في تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة من عبارة «فلم يظهر لي إمكانه بعد» ، بمعنى أن الوهم لا يزال موجوداً ، وأن تحقيقه يمكن أن يكون ممكنًا .

والنتيجتان معًا متسقتان مع الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي أفرز «صحوة» لا «ثورة» . كما يتأكد من هذا النص ترسيخ المنهج التجريبي في علم الكيمياء ، شأنه شأن

(١) مرحبا : ص ٣٠٢ .
(٢) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، المقالة الثالثة ، الفصل التاسع ، ص ١٤٦ ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .
(٣) كتاب الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الخامس ، ص ٢٣ ، القاهرة ١٩٦٩ .

العلوم الطبيعية الأخرى . ونحن في غنى عن تكرار ما توصلنا إليه من نتائج في المبحث السابق ، حيث عرضنا لبواكير التجريب على يد تلامذة جابر بن حيان ، وتطويره من قبل محمد بن زكريا الرازي وترسيخه على يد الحسن بن الهيثم والبيروني . لكن هذا الترسيخ لم يرفع علم الكيمياء إلى مرتبة العلم الكامل . وهنا لا اعتبار لما ذكره أحد الباحثين[1] بأن الرازي «نجح في تحويل الكيمياء القديمة إلى علم الكيمياء الحديث» . ذلك أن الرازي رغم إسهامته الكبري في علمنة الكيمياء حين فصل بين العلم الطبيعي والعلم الروحاني ، إلا أنه نتيجة للمصادرات اللاهوتية الموروثة عن عصر «الإقطاعية» لم يستطع أن يمضي في جهوده قدمًا . فقد وصف بالإلحاد حتى من قبل بعض علماء الطبيعيات كالبيروني وابن الهيثم. ناهيك بفقهاء السنة كابن حزم[2] . كما هاجمه علماء الشيعة كناصري خسرو وأبي حاتم الرازي[3] . هذا فضلا عن عدم تخلصه في أبحاثه التجريبية وفيما ألف من كتب[4] في الكيمياء من وهم إمكانية تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة[5] .

خلاصة القول ـ أن علم الكيمياء عند المسلمين في عصر الإزدهار تأثر بمعطيات «الصحوة البورجوازية الثانية» ، وأن تطوره ودرجة هذا التطور اتسقت مع تلك المعطيات . بالمثل فإن التقدم في مجال الكيمياء كرس لخدمة أغراض عملية تطلبتها حاجات المجتمع الإسلامي «المتبرجز» . فقد وظفت نتائج هذا التقدم في كثير من المجالات الحربية والطبية والصناعية وإشباع الاستهلاك الترفي الذي ازداد في هذا العصر . ففي المجال العسكري أفاد علم الكيمياء في صناعة السلاح والمفرقعات ـ كالنار الإغريقية[6] ـ وغيرها . وفي الطب والصيدلة لعبت الكيمياء دورا محوريا في إنتاج الأدوية والعقاقير . وفي الصناعة أفادت الكيمياء في تطوير الصناعات المعدنية والأقمشة ودبغ الجلود والزجاج والورق . كما أفادت في تركيب العطور وصناعة المصابيح الملونه وغيرها من السلع الترفيهية[7] .

ننوه أخيراً بأن الاشتغال بالكيمياء لم يقتصر على العلماء الذين عرضنا له في هذا المبحث ، بل اشتغل بها آخرون كالفارابي وابن سينا والبيروني وغيرهم ممن سوف نتناولهم

(١) أنظر : مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .
(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٤٦ .
(٤) ألف الرازي في الكيمياء « كتاب الأسرار » ضمّنه آراءه في المنهج التجريبي . كما ألف كتابا آخر هو « سر الأسرار » وصف فيه الوسائل والأدوات التي وظفها في تجاربه والطرق والأساليب التي اتبعها في تحضير المركبات الكيميائية .
(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٦٢ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٧ .
(٧) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .

بالدراسة في المجلد التالي .

رابعا : علم الفيزياء :

تأثر علم الفيزياء في تطوره بمعطيات التطور الاقتصادي الاجتماعي في هذا العصر . فخلال قرن «الإقطاعية» لا يمكن الحديث عن الفيزياء كعلم بحال من الأحوال ؛ حتى لقد خلا هذا القرن من وجود فيزيائي واحد . بالمثل لا نستطيع أن نتحدث عن منهج علمي اللهم إلا مناهج المتكلمين الذي عرضوا للطبيعة عرضا من خلال علم الكلام الذي انصب على معرفة الله وصفاته بالتأمل العقلي المجرد .

ليس جزافا ظهور الفيزياء كعلم في قرن «الصحوة» ؛ برغم ارتباط موضوع دراسته بالفلسفة . بل إن نشأة وتطور المنهج التجريبي كان نتيجة البحث في الطبيعة بشكل أساسي ؛ ومن ثم طبق هذا المنهج في مجال الفيزياء ربما أكثر من العلوم الطبيعية الأخرى .

وحسبنا أن الذين أسهموا في تأصيل التجريب كانوا من المشتغلين بالفيزياء أساسا ، وتوصلهم إلى هذا المنهج كان نتيجة الاهتمام بالطبيعة ، كما هو حال الحسن بن الهيثم والبيروني . صحيح أن الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ـ على نحو خاص ـ اهتموا بالطبيعة من خلال تركيزهم على دراسة الفلسفة ، لكنهم أسهموا في تطوير هذا العلم واستعانوا بمنجزاته في تقديم منظوماتهم الفلسفية ؛ وهو ما سنعرض له بالدراسة في المبحث الخاص بالفلسفة .

يعتبر الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) من أشهر علماء الفيزياء في عصر ازدهاره ؛ فقد بحث مسائل فيزيائية لم تعرف خلال العصور السابقة . كما توصل منها إلى نتائج هامة خصوصًا في علم الضوء والبصريات[١] ، هذا فضلا عن أبحاثه في الطبيعة الحية التي تقدم البحث فيها تقدما ملموسا ، وخاصة في علم النبات . والحيوان[٢] ؛ مفيداً في ذلك من جهود سابقيه كابن سينا على نحو خاص[٣] . فضلا عن التطبيق الصارم للمنهج التجريبي سيما في دراسة خواص الجزئيات .

ففي مجال علم الضوء ، توصل إلى نتائج هامه تتعلق بامتداد الضوء على السموت

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٤ .
(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٩ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .

المستقيم ، والأضواء العرضيه والمنعكسه ، وامتزاج الألوان ، وانعكاس الضوء وانعطافه[١] .

وفي مجال البصريات ؛ ألف كتاب «المناظر» قارنه البعض بعلم الميكانيكا عند نيوتن - الذي يحوي دراسات نظريه وتجريبية في آن[٢] . وقد صححت نتائج أبحاثه الكثير من أخطاء اليونان - مثل إقليدس وبطلميوس - في ضوء اكتشافاته التي توصل إليها عن طريق التجريب ، وهو ما افتقر علماء اليونان إليه[٣] . كما أن تبحره في الرياضيات أفضى إلى استغلال معارفه فيها في حل الكثير من مشكلات الضوء ؛ حيث توصل - أو كاد - إلى نظرية العدسات المكبره . بالمثل أسهمت نظرياته في الفيزياء في تطوير الرياضيات وغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى[٤] .

برغم تطور علم الفيزياء على يد ابن الهيثم على النحو الذي عرضناه ، لعبت معطيات «الصحوة» - لا الثورة - دورًا سلبيًا في هذا العلم الذي لم يصل - لذلك - إلى تمام اكتماله كعلم طبيعي . ولعل هذا يفسر عدم انعتاق الحسن بن الهيثم من النظريات الطبيعية القديمة تمامًا ؛ خصوصًا نظرية العناصر الأربعة - الحراره ، البروده ، الجفاف ، الرطوبه - كأساس لتكوين المادة[٥] . وفي ذلك قرينة على مصداقية مقولة سوسيولوجية المعرفة .

أما البيروني (ت ٣٦٢ هـ) ذو الثقافة الموسوعية ، وصاحب الدور الواضح في تطوير المنهج التجريبي ، والعالم المتفرد بالنزعة العملية ؛ فقد خدم بذلك كله علم الفيزياء ؛ الذي تطور على يديه تطورا ملحوظا . ومن أهم إسهاماته في هذا الحقل المعرفي الكشف عن خواص العناصر والجواهر ، وقد وظفت اكتشافاته في تطبيقات هامة في مجال الطب والتجارة . كما برع في «علم السوائل» وعلل ظواهر صعود الماء في الآبار إلى أعلى ، وتجمع مياه الآبار بالرشح في الجوانب[٦] ، ووظفت نتائج اكتشافاته في تطوير مشروعات الري والسقاية التي جرى الاهتمام بها في عصر الصحوة البورجوازية .

ومن أهم نظريات البيروني في الفيزياء ، إحرازه قصب السبق في تحديد الكثافة النوعية لعدد من المعادن والأحجار تحديداً دقيقا ؛ حتى قيل بأنه اقترب من نظريات آرشميدس في هذا الصدد . كما عالج بحوثا في الجيولوجيا وكشف عن آراء جديدة في مجال التغيرات

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٤ .
(٢) مرحبا : ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .
(٣) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ؛ بحوثه وكشوفه البصرية ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٢ .
(٤) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٣٩ .
(٥) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٨ .
(٦) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

الجيولوجية ؛ كانحسار البحار وظهور اليابسة في مكانها وما يتخلف عن ذلك من أصداف وبقايا حيوانات . هذا بالإضافة إلى وقوفه على حقيقة وجود الجاذبية بين الأجسام .

هذا هو ما عالجه في كتابه الثمين «الجماهر في الجواهر» معالجة علمية تجريبية أفضت نتائجها إلى خدمة الصناعة[1] .

هكذا أثبت العرض إمكانية الجزم بالنشأة والتطور السوسيولوجي لعلم الفيزياء في عصر الازدهار .

خامسًا : علم الطب والأقربازين :

تأثر علم الطب والصيدلة (الأقرباذين) في عصر الإزدهار بالمعطيات السوسيو-اقتصادية تأثرا ملحوظًا . إذ يمكن التمييز بوضوح بين مرحلتين مختلفتين خلال هذا العصر في تطور هذا العلم . المرحلة الأولى - قرن الإقطاعية المرتجعة - التي نلاحظ إبانها أن معظم الأطباء كانوا من طوائف وملل غير إسلامية ، كاليهودية والنصرانية والصابئة . كذلك كان حال الصيادلة . خلال هذه المرحلة أيضًا جرى الاعتماد على الطب اليوناني ممزوجًا بالخرافة والسحر .

أما المرحلة الثانية - قرن الصحوة البورجوازية الثانية - فقد شهدت تغيراً ملحوظًا نحو التطوير واشتغال الأطباء والصيادلة المسلمين بهذا العلم نظرا وممارسة . من مظاهر هذا التطور الرجوع إلى مرجعيات أخرى غير يونانية - إلى جانب اليونانية بطبيعة الحال - والتعويل على التجربة والممارسة العيانية التي كانت من وراء تجاوز إنجازات الطب اليوناني واكتشاف حقائق جديده . نفصل ذلك فنقول ؛ إرتبط الطب في المرحلة الأولى بالتنجيم - وكلاهما من مباحث الفلسفة - فضلا عن الممارسات الموروثه عن العصور السابقة . من أشهر أطباء هذا الاتجاه سعيد بن نوفل النصراني طبيب أحمد بن طولون ، وسعيد بن البطريق المشهور بالجدل النصراني والممارس للطب . ومن المسلمين اشتغل ابن الداية - الذي كان أديبا ومؤرخا أيضا - بالطب في البلاط الطولوني ، وكان يعالج وفق المنهج الذي عرضنا له سلفا[2] . وفي المغرب ، اشتهر الطبيب اليهودي إسحق بن سليمان الإسرائيلي ، طبيب البلاط الأغلبي الذي جمع بين الطب والمنطق[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ١٧٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

أما أطباء الأندلس فقد «جروا على مذاهب القدماء» . ولا غرو فبعضهم تلقى علمه على أيدي أطباء مشارقة معاصرين من اليهود والنصارى[١] . منهم سعيد بن عبد ربه الذي قال عنه صاعد الأندلسي[٢] : «وله في الطب رجز جليل دل فيه على تمكنه وتحققه بمذاهب القدماء» ، وأحمد بن يونس الذي رحل إلى الشرق مع أخيه عمر ودرسا على ثابت بن سنان الصابي كتب جالينوس[٣] .

وفي الشرق ، اشتهر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٣١٣ هـ) الذي عرفناه من قبل فلكيًا وكيميائيًا وفيلسوفًا ؛ لكنه اشتغل ردحا من عمره بالطب وآلف فيه رسائل هامة . منها موسوعته الفريدة «الحاوي» التي تشمل نتائج دراساته وبحوثه على أساس التجريب والممارسة . ولا غرو فهو أول طبيب عربي عاش خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية التي كانت من وراء إطراح الخوارق والسحر والتعويل على المنهج العلمي التجريبي الذي كان الرازي من أهم مؤصليه .

بفضل هذا المنهج والممارسه ، توصل الرازي إلى كشوف هامة لا تزال نتائجها سائرة إلى اليوم . منها الاهتمام «بالملاحظات السريرية» التي تدرس «تاريخية» المرض وسيرورته وأثره في حالة المريض[٤] .

كما صنف الرازي عدة رسائل متخصصه في فروع الأمراض وأنواعها مثل «كتاب الجدري والحصبه» ، وكتاب «المنصوري» في التشريح ووظائف الأعضاء . وهي - وغيرها - نتاج ممارسات في الطب العملي ، خصوصا وأن الرازي كان رئيس أطباء بيمارستان الري زمن البويهيين الذين عهدوا إليه فيما بعد بتدبير بيمارستان بغداد[٥] . وقد أتاح له ذلك الوقوف عيانًا على حقائق جديده في الطب والعلاج ، من خلال ملاحظات ومشاهدات عيانية . كما أجرى الكثير من الجراحات ، وكان أول من استخدم «فتيلة» الجرح من أمعاء الحيوان «لخياطة» الجروح ، وأول من استخدم الرصاص الأبيض في تكوين مركبات «المراهم» . وينم ذلك عن ارتباط الصيدلة بالطب - تمامًا كما هو حال ابن سينا - الأمر الذي

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦١ .

(٢) أنظر : طبقات الأمم ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣) بفسه ، ص ١٢٤ .

(٤) اهتم المستشرق « ما يرهوف » بتلك « الملاحظات » وأبرز سبق الرازي إليها وثمن أثرها الإيجابي في تشخيص الأمراض ومن ثم أساليب العلاج . أنظر :- Meyerhof, Max : Thirty three Clinical observation by Zazes, I . S . I Review, Vol. 33 , No, 66, Septembre, 1935 .

(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

أفضى إلى تقدمهما معًا . كما كان الرازي أول من شخص الجدري والحصبة ، وأول من أبرز أهمية الأمراض النفسية ودورها في سقم البدن ، رابطا بين الحالة النفسية للمريض وتحسن أو تردي حالته الصحية ؛ تأسيسا على مقولة شهيرة له : «مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس»[1] .

ما كان هذا التقدم في علم الطب عند الرازي ليحدث لولا تحريره من مناهج سابقيه التي تعول على الاستدلالات المنطقية ، وولوج مجال التجريب والممارسة العيانية[2] . لذلك انعتق الرازي من كابوس اليونانيات في الطب ، وعول على تجاريه وممارساته الشخصية في التشخيص والعلاج وفقا لقانون علمي فحواه «أن الجسم ينطوي في ذاته على مبدأ الحركة» خلاف ما ذهب إليه آرسطو[3] .

ولا غرو ، فقد كان أول من أسس الطبي التجريبي ، يقول في ذلك : «ليس لأحد أن يدفع أو يمنع وجود مالم يشاهد مثله ، بل ينبغي له أن يتوقف عن ذلك ، حتى تشهد التجربة بوجوده أو عدمه» .

لذلك لم يخطىء دي بور حين قال[4] : «لولا المصادرات في عصر الرازي لقدر له أن يكتشف نظرية في العلم الطبيعي» .

إذا كان الرازي من أوائل أطباء عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فبديهي أن يلقي علم الطبي دفعة كبرى على أيدي من جاء بعده ممن أفادوا من علمه وزادوا عليه ؛ نظر الاعتماد منهجه في التجريب والممارسة .

من أهم الشواهد الدالة على تلك الدفعة ؛ ظهور مبدأ التخصص في الطب الذي كان في نظرنا انعكاساً للتخصص علي مستوى قوى الإنتاج ـ فكان هناك الكحالون ـ أطباء العيون ـ والجراحون والفصادون ومن يعالجون النساء . . . إلخ .

منها أيضًا إعمال النظر من جديد ـ في ضوء نتائج التجريب والممارسة ـ في المصنفات الطبية الموروثة عن «الأوائل» ، ونقدها ، وتحديد الصحيح منها بعد مقارنات بين ما صنفه

---

(١) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، جـ ١ ، ص ٣١٤ ، بيروت ١٩٦٥ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٤٩ .
(٣) نقلا عن : جلال موسي : **منهج البحث العلمي عند العرب** ، ص ١٨٠ ، بيروت ١٩٧٢ .
(٤) **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ص ١٥٠ .

الفرس واليونان والهنود والكلدان والسريان وغيرهم[١] . ومعلوم أن سمة «النقد» من خصائص البورجوازية المميزة . كذا تشجيع النظم «المبترجزة» للمشتغلين بالطب ، خصوصًا النظم الشيعية - كالبويهية والفاطمية .

على نحو خاص إلى جانب النظم السنية المستنيرة - كأمويي الأندلس - ضمن تشجيعهم للعلماء والأدباء بوجه عام . فقد أنشأوا البيمارستانات وأوقفوا عليها الحبوس والأوقاف ، وشجعوا الأطباء على نحو خاص نظرا لبعد مهنتهم عن العقائد الدينية برغم ارتباط الطب بالفلسفة .

كل ذلك - وغيره كثير سبق الإلماح إليه - كان من وراء تطور علم الطب على أيدي ثلة من المشاهير من أمثال ابن سينا على نحو خاص .

كان الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) من أطباء البويهيين . إشتهر بكتابه الهام «القانون» الذي ظل يدرس في الجامعات الطبية ردحا من الزمن حتى في العصر الحديث . جمع ابن سينا في هذا الكتاب ما تحقق من صحته في الطب القديم مضافا إليه اكتشافاته الخاصة من خلال تجاربه وممارساته[٢] ؛ فأسهم بذلك إسهاما فريدا في التأريخ لصيرورة هذا العلم .

في هذا الكتاب عرض ابن سينا لمنهجه في العلاج بقوله :

«إذا أمكن للعليل التدبير بأسهل الوجوه ، فلا يعدل إلى أصعبها . فيجب على الطبيب التدرج من الأضعف إلى الأقوى ، ولا يقم في المعالجة على دواء واحد فتألفه الطبيعة ويقل انفعالها عنه ، ولا يدم على الغلط ولا يهرب عن الصواب . وحيث أمكن التدبير بالأغذية فلا يعدل إلى الأدوية»[٣] .

وبرغم انطواء فلسفة ابن سينا على صوفية مشرقية عرفانية ؛ فلم يتأثر بها في مجال الطب ؛ فنحى جانبًا الشعوذات والطلاسم والسحر التي كانت تعالج بها الأمراض النفسية ، وعالجها باعتبارها مرضًا «سوداويًا» .

كذلك أبدع ابن سينا في مجال وظائف الأعضاء - الفسيولوجي - نتيجة تجاربه وممارساته في التشريح . أما آراؤه في الطفيليات فلا يزال مأخوذا بها إلى اليوم . بل إنه وقف على مرض

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢ .
(٢) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .
(٣) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص ١٩٠ ، بولاق ١٧٨٨ .

«السرطان» وكان يستأصل الأجزاء المصابة به بالجراحة . وعول على فحص إفرازات البدن(البراز ـ البول ـ العرق) ووظف ملاحظاته عنها في تشخيص الأمراض وتطور حالة المرض[1] . كما أضاف الجديد إلى اكتشافات الرازي بصدد تأثير الأمراض النفسية على نظيرتها العضوية[2] .

أما البيروني الذي عرفناه فيلسوفا وجغرافيا ومؤرخا وفيزيائيا وكيميائيا وأنثروبولوجيا ؛ فقد برع كذلك في الطب والصيدلة . وقد أفاد من معرفته لعدد من اللغات ـ كالسريانيه والسنسكريتيه واليونانية والعبرية ـ في الإطلاع على مرجعيات متنوعه ، أفاد مما وقف عليه فيها من معارف طبية ، جرى تحقيقها بالتجربة والممارسة[3] .

أما مسكويه الذي كتب في التاريخ والأخلاق والفلسفة ؛ نعلم أيضا أنه صنف في الطب «كتاب الجامع» ، أفاد في تأليفه من كتب الرازي وابن سينا بعد تمحيص نظرياتهم ، فضلا عما أضافه من تجاربه وملاحظاته[4] .

هذا عن أطباء العصر البويهي ، أما عن الطب والأطباء في العصر الفاطمي ، فقد تقدم شأن غيره من العلوم الأخرى . ومن أشهر أطباء هذا العصر محمد بن أحمد بن سعيد التميمي ، وأبو الفتح منصور بن سهلان النصراني طبيب الحاكم بأمر الله ، وعلى بن سليمان طبيب العزيز بالله ، وعلى بن رضوان (ت ٤١٠ هـ) رئيس الأطباء في عهد الحاكم بأمر الله[5] . وقد أسس الحاكم بيمارستانا عالج فيه ابن رضوان وأجرى تجاربه ، ودون مشاهداته وملاحظاته ، وأثر عنه أنه «كان يغير مادلت التجربة على فساده»[6] .

وفي الأندلس تقدم الطب في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» تقدمًا ملموسًا ؛ نتيجة التراكمات المعرفية عن العصور السابقة ، ونقل تجارب الأطباء المشارقة بعد رحلات قام بها الكثير من الأطباء إلى الشرق ، فضلا عن الممارسات والتجارب التي أفضت إلى الإبتكار والاكتشاف . ويروى أن الخليفة عبد الرحمن الناصر ـ من قبيل اهتمامه بالطب ـ أنفذ سفارة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
(٢) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٢٩١ .
٤) مسكويه : تجارب الأمم ، مقدمة المحقق ، جـ ١ ، ص ٢٦ ، طهران ١٩٨٧ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
(٦) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

إلى بيزنطة حصل بمقتضاها على نسخة من كتاب «ديسقوريدس» في الطب ؛ فأمر بترجمته ، وأفاد منه أطباء الأندلس في عهده[1] .

وممن أفادوا من هذا الكتاب ؛ سليمان بن حسان بن جلجل الذي صنف كتابا يحتوي على إضافاته وتجاربه الخاصة ، كذلك أبو القاسم الزهراوي (ت ٤٠٣ هـ) أشهر أطباء عصره ؛ خصوصا في التشريح والجراحة . وقد ألف كتابًا هامًا يعد موسوعة في الجراحة وأدواتها[2] ، ولا تزال بعض طرائقه في الجراحة ونماذج من بعض أدواته الجراحية معمولا بها إلى الآن[3] .

هكذا تطور الطب تطوراً ملحوظًا في سائر أرجاء العالم الإسلامي بفعل ما أتاحته «الصحوة البورجوازية» من ظروف مواتية .

أما في مجال الصيدلة ـ الأقرباذين[4] ـ فتعكس ـ كالطب تمامًا ـ نفس معطيات الواقع الاجتماعي التي أشرنا إليها سلفًا . فخلال قرن «الإقطاعية» اقتصرت الصيدلة على أهل الذمة وحدهم من دون المسلمين ؛ حتى ليقال إن ابن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ) كان أول صيدلاني في العالم الإسلامي . وقد اعتمد في ذلك على كتاب «ديسقوريدس» في الحشائش والأدوية المفردة[5] . خلال هذا القرن أيضاً كان الطب والصيدلة مختلطين ، وكان الطبيب صيدلانيًا في نفس الوقت يصنع الدواء وبه يعالج مرضاه[6] .

ومع بداية عصر «الصحوة» تطور هذا العلم وبدأ يجنح نحو الاستقلال عن الطب مفيداً في ذلك من التقدم في علوم الكيمياء والنبات ، وخصصت له مدارس يجرى تعليم طلبتها فنون وأصول الصيدله . كما خصصت حوانيت لبيع الأدوية والعقاقير يشرف عليها المحتسب[7] .

وعلى يد أبي بكر الرازي تم الفصل بين الطب والصيدلة وإن كان قد مارسهما معًا . وقد طبق منهجه التجريبي في إعداد العقاقير ، وفي ذلك يقول : «إن هذه الصناعة هي

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

(٤) التسمية مأخوذة عن اليونانية ، ذلك أن المعنى للهذا الإسم هو « تركيب الأدوية المفردة وقوانينها . أنظر : حاجي خليفة : **كشف الظنون** ، جـ ١ ، ص ١٣٦ ، استانبول ١٩٤١ .

(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٨٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

بالصيدلاني أولى منها بالطبيب المعالج»[١] .

كما برع ابن سينا في الصيدله ؛ حيث كرس في موسوعته الطبية «القانون» أبوابا ومقالات عن ماهية الدواء وصفاته وطريقة تناوله ومفعوله وطريقة حفظه ، وميز بين الأدوية المفردة والمركبة[٢] . وقد خصص معملا يجرى فيه تجاربه في تركيب الدواء مفيداً من تجاربه العلاجية في تطوير العقاقير[٣] .

أما البيروني فقد ألف كتابا أسماه «كتاب الصيدلة» استقصي فيه ماهيات الأدوية وخصائصها وعدد أسماءها وأثبت آراء الأطباء فيها ، ورتبها على حروف المعجم[٤] .

بالمثل صنف مسكويه «كتاب الأشربة» وآخر يسمي «كتاب الأدوية المفردة» ضمنهما آراءه في الأدوية ومفعولها في العلاج[٥] .

هذا عن علم الصيدلة في الشرق الإسلامي ، أما في مصر الفاطمية ، فقد تطور هذا العلم على أيدي ثلة من العلماء ؛ منهم موسى بن العاذار الذي صنف «كتاب الأقرباذين»[٦] ، منهم أيضًا محمد بن أحمد بن سعيد التميمي الذي ألف كتابا في خواص العقاقير وتركيب الأدوية[٧] .

وفي الأندلس ، ارتبط تطور علم الصيدلة بالتطور في علوم أخرى كالكيمياء والنبات الذي ألف فيه البكري وابن البيطار مصنفات هامة[٨] . ومن أشهر صيادلة الأندلس حامد بن سمجون ، ومروان بن جناح الذي ألف كتاب «المستعيني» ، وهو مختصر من العقاقير أوردفيه أسماء الأدويه باللغات الفارسيه والسريانية واليونانية والعربية والعامية الأندلسية[٩] . ومن معطيات «عصر الصحوة» أن الخبرات الدوائيه كانت تنتقل عبر أقاليم العالم الإسلامي ، كما خصصت زراعات للأعشاب والنباتات الخاصة بصناعة الأدوية . وجرت الإفادة من التقدم في علم الكيمياء في صناعة العقاقير ؛ ووظفت المواد الكيميائية المبتكره في تركيب الأدوية الكيميائية ، مثل «ماء الفضة» ـ حامض النيتريك ـ و«زيت الزاج» ـ حامض الكبريتيك

---

(١) نقلا عن : جلال موسى : المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .
(٢) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .
(٣ ابن سينا : **القانون** ، جـ ١ ، ص ١٣٠ .
(٤) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٩١ .
(٥) مسكويه : المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٦) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٢ .
(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٢ .
(٨) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦٨ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٧٦٤ ، ٩٦٤ .

ـ فضلا عن البوتاس وروح النوشادر وملحه ونترات الفضه والسليماني «كلوريد الزئبق» وغيرها من المركبات التي خدمت علمي الطب والصيدلة .

لذلك لم نجازف حين ربطنا بين تطور هذين العلمين وبين معطيات عصر الازدهار السوسيو ـ اقتصادية .

سادسًا : علم الجغرافيا :

يعزى الفضل في ازدهار علم الجغرافيا ـ علم البلدان كما أسماه العرب ـ إلى النشاط التجاري المتعاظم إبان عصر «الصحوة» . بل لا يخطىء أحد الدارسين[1] الثقات حين حكم بأن ازدهار العلم في الإسلام ـ بوجه عام ـ إرتهن بنمو التجاره . وقد ارتبط هذا النمو بإنشاء شبكة واسعـــة من الطرق البرية وتأمينها من قبل النظم «المتبرجزة» ، فضلا عن تعاظم الاتصال البحري وتأسيس الأساطيل ، وكلها أمور سهلت الاتصال بين سائر أجزاء العالم الإسلامي . لقد كانت الطرق البرية والبحرية تغص بالتجار الذين ما كانوا يتاجرون فقط بل كانوا يتبادلون الأفكار أيضًا. ولا غرو فقد كان معظم العلماء من التجار .

أتاحت الرحلات التجارية ـ العلمية جمع المزيد من المعلومات عن الأمصار الإسلامية والبلاد الأجنبية ، حتى وسمها أحد الباحثين بأنها «رحلات استطلاع علمي»[2] ؛ إذ أسفرت عن معرفة المسالك والممالك ليس فقط داخل «دار الإسلام» بل شملت «دار الحرب» أيضًا كبلاد الصين والتتار والروس والبلغار والسودان وحتى اسكندنافيا . لم تقتصر تلك المعلومات على الجغرافيا الطبيعية فقط ، بل غطت الجغرافيا البشريه والإقتصادية والتاريخية وحتى «الجيوبوليتقية» ؛ إذا جاز استخدام المصطلحات الحديثه في علم الجغرافيا. لقد كانت هذه المعلومات «العيانية» ، فضلا عن تلك المستمدة من الجغرافيين «الكلاسيك» ـ خصوصًا بطلميوس ـ بعد نقدها وتصويب أخطائها ـ اعتماداً على المشاهدة ـ تمثل المصادر التي استمد منها جغرافيو هذا العصر مادتهم العلمية فيما صنفوه من كتب جغرافية .

وليس جزافًا كون معظم مشاهير جغرافي الإسلام ينتمون إلى هذا العصر الذي نؤرخ له . ولنحاول ـ في عجالة ـ أن نعرض لمشاهير هؤلاء الجغرافيين ورصد بعض إنجازاتهم في تطوير علم الجغرافيا .

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٠١٢ .
(٢) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

أسهمت سائر أقاليم العالم الإسلامي في إنجاب تلك النخبة ، من أهمهم ـ في قلب العالم الإسلامي ـ نذكر المسعودي (ت ٣٤٥ هـ) . وكان معتزليا وتاجرا جاب الآفاق في اليابسة والبحار . وقد وصف مالاقاه من أهوال في رحلاته التي لم تنقطع طوال حياته[١] . كما وصف البلاد والعباد في كل الأقاليم التي زارها ، واهتم خصوصًا بتاريخ أهلها ؛ ولا غرو فقد كان المسعودي جغرافيًا ومؤرخًا[٢] .

من أهم معاصري المسعودي ؛ نعرف سهراب الجغرافي الذي صنف جغرافية عامة عنوانها «كتاب عجائب الأقاليم السبعة» ـ جريا على التقسيم اليوناني ـ وصف فيه الأنهار ـ كدجلة والفرات ـ وصفا دقيقا ، ووظفت معلوماته في أغراض عملية حياتية مثل إنشاء شبكة قنوات الري في بغداد وما حولها[٣] .

منهم أيضًا الإصطخري صاحب «المسالك والممالك» ، وابن خرداذبه الذي تميزت جغرافيته بوصف دقيق للطريق البحري بين البصره وبلاد الهند والصين[٤] . وأبوزيد السيرافي الذي اهتم بجغرافية الهند والصين على نحو خاص . ونفسر هذا الاهتمام بتعاظم النشاط التجاري بينها وبين العالم الإسلامي براويحرا نظرا لأهمية السلع الشرقية ـ كالتوابل ـ في التجارة الدولية . منهم أيضا أحمد بن فضل (ت ٣٠٩ هـ) الذي أوفد في سفارة إلى بلاد البلغار لعقد اتفاقيات تجارية مع خاقانها ، وقدم أول وصف دقيق عن جغرافيتها الطبيعية والبشريه . أما أبو دلف (ت ٣٣٣ هـ) فقد أمدنا بمعلومات ضافية عن جغرافية آسيا الوسطى. واشتهر قدامة بن جعفر بكتابته عن أمور اقتصادية وإدارية ؛ فقد اهتم بجغرافية المسالك والممالك في البلاد التي زارها ، وانفرد بمعلومات ضافية عن الخراج ونظام البريد[٥] . أما جغرافية الهمداني (ت ٣٣٤ هـ) فتنفرد بذكر معلومات ضافية عن شبه جزيرة العرب[٦] .

ومن أشهر جغرافيي العصر الفاطمي ابن حوقل صاحب كتاب «صفة الأرض». وكان جاسوسًا فاطميا إمتازت جغرافيته بوصفه الدقيق للأقاليم التي زارها فقدر مساحاتها وحدد مواضع أنهارها ، كما عرف بسكانها في حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والمذهبية[٧] .

---

(١) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٢١ .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤ .

(٣) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٢٠ .

(٥) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ص ٥ .

(٦) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢١٦ .

وامتازت معلوماته بالدقة والموضوعية . ولا غرو فقد وظفها الفاطميون في توسيع مجال دعوتهم ، وفي صراعهم مع أمويي الأندلس على أرض المغرب الأقصى .

بالمثل كان المقدسي (ت ٣٨٧ هـ) داعية فاطميًا ألف جغرافية هامة عنوانها «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». تشمل الجغرافيا البشرية إلى جانب الجغرافيا الطبيعية ؛ فاهتم بحياة السكان ومصادر رزقهم ولهجاتهم وألوانهم ومذاهبهم ، حتى موازينهم ومكاييلهم لم يتقاعس عن تسجيلها[١] ؛ خدمة للدعوة الفاطمية وسياسة خلفائها . وكان أول من خرج عن التقسيم السباعي للأرض ، واختزله إلى تقسيم رباعي . هذا فضلا عن تفرده بمعلومات ذات طابع فكري مذهبي ؛ إذ لم يكتف برصد المذاهب والملل في البلاد التي زارها بل نقدها بما ينم عن فهم وإحاطة بتعاليمها . كما رسم خريطة للعالم لم تصل إلينا[٢] .

من جغرافيي الشيعة أيضًا ، ننوه باليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) صاحب «كتاب البلدان» ، وهو مؤرخ أيضا أفاد من معلوماته الجغرافية في تقديم «تاريخ عام» غاية في الدقة والموضوعية رغم إيجازه . وفي مجال الجغرافيا إنفرد بمنهج فريد ، فلم يدون معلوماته إلا بعد مشاهدات عيانية واستقصاء سكان البلاد التي زارها عن أحوالهم[٣] . يقول بصدد منهجه : «.. اتصلت أسفاري ودام تغربي ، فكنت متى لقيت رجلا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره وبلده وساكنيه ودياناتهم ومقالاتهم ... ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه ، وأستظهر بمساءلة قوم بعد قوم حتى سألت خلقًا كثيرًا من الناس»[٤] .

منهم أيضًا ناصري خسرو (ت ٤٨١ هـ) الذي كان داعية إسماعيليا ، ألف كتابًا هامًا هو «سفرنامة» ؛ اهتم فيه بالجغرافيا الاقتصادية ، فوصف طرق التجارة وسلعها وعوامل رواجها وكسادها ، فضلا عن اهتمامه بالشعوب والأجناس البشرية وما يتصل بها من معلومات عن أنماط الحياة وأحوال المعيشة[٥] ، وكلها معلومات جرى توظيفها لخدمة أغراض دعائية وسياسية .

أما المهلبي (ت ٣٧٥ هـ) ؛ فقد صنف للخليفة الفاطمي العزيز بالله كتابا عن الطرق والمسالك ؛ إنفرد فيه بمعلومات ضافية في وصف بلاد السودان[٦] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
(٢) آدم ميتز : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣ .
(٤) اليعقوبي : كتاب البلدان ، ص ٣٥٨ ، ليدن ١٩٨١ .
(٥) ألدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

وفي الغرب الإسلامي ؛ اشتهر البكري صاحب كتاب «المسالك والممالك» . وبرغم عدم قيامه برحلات خارج الأندلس . فقد انفرد بمعلومات جد هامه في الأدب التاريخي الجغرافي ، فضلا عن الأجناس والشعوب[1]. وقد شكك الكثيرون من الدارسين في موضوعيته . والراجح أنه استمد هذه المعلومات من جغرافي مؤرخ هو محمد بن يوسف الوراق (ت ٣٦٢ هـ) كان خبيراً بجغرافية المغرب وتاريخه[2]. كما يعزى إلى البكري فضل تصنيف قاموس لغوي جغرافي أسماه «معجم ما استعجم». بالمثل ألف عبد المنعم الحميرى كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار» جمع فيه ـ شأن جغرافيي الغرب الإسلامي ـ بين التاريخ والجغرافيا[3] .

أخيرا ـ يشي هذا العرض بمدى تأثير السوسيولوجيا في تقدم علم الجغرافيا ، وتكريس معارفها في خدمة أغراض عملية سياسية ودعائية وإدارية واقتصادية[4] .

تلك هي «العلوم العقلية» التي تطورت في عصر الازدهار ، فضلا عن إسهامات أخرى في مجالات مختلفة لم نعرض لها في هذا المبحث واكتفينا بالإشارة إليها في المجلد الثاني من الجزء الثاني للمشروع . ومعظمها كتابات لم ترق إلى مستوى العلم ، وحسبها أن طرقت حقولاً متنوعة كالفلاحة والصناعات والحرف والحيوان والبيطرة والخراج والتجارة وما شابه ؛ مما يزكي مصداقية مقولة ارتباط العلم بالبورجوازية .

---

(١) محمد عبد اله عنان : **دول الطوائف** ، ص ٤٣٠ .

(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .

(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٩ .

٢

العلــوم النقليــــة

أ ـ تمهيـــــد

أطلق القدماء على هذا النوع من المعارف مصطلح «العلوم النقليه» ، تمييزا لها عن العلوم العقلية التي لم يعرفها المسلمون إلا بعد حركة الترجمة ومن ثم سموها أيضًا «علوم الأوائل» . أما كونها «نقلية» ؛ فلأنها تعتمد على النقل والرواية أكثر من اعتمادها على العقل والدراية . عرفت كذلك باسم «العلوم الدينية» أو«العلوم الشرعية» ؛ لأن موضوعاتها ذات صلة بالدين . فبعضها يتعلق بالقرآن الكريم ، كعلم التفسير وعلم القراءات ، وبعضها يتعلق بالسنة النبوية كعلم الحديث ، وبعضها يتعلق بالتشريع كعلم الفقه. وإن كان هناك صلة مشتركة بينها جميعا ؛ بحيث أثر بعضها في البعض الآخر .

وبرغم اعتمادها على النقل والرواية ؛ لم تكن في غنى عن العقل والتفكير ؛ بل إن مجرد تأسيسها وتصنيفها جرى بناء على تفكير وعقلانية . كما أنها جميعا تأثرت في بنائها بالمنطق الذي هو عقلنة تجريدية أصلا . بل إن المنطق ـ القياس والاستدلال والاستنباط ـ كان من وراء تطورها وتعاظم معارفها . وعلى الرغم من كونها علوما إسلامية أصلا ؛ تأثرت في بعض مراحل تطورها بالعلوم العقلية ؛ بله بالمؤثرات الأجنبية أو«علوم الأوائل» .

ومع ارتباطها بالدين الإسلامي ، فقد كانت رسالة الإسلام أصلا تتضمن العقيدة ـ التي تعالج العلاقة بين الإنسان وربه ـ والشريعة التي تنظم العلاقة بين البشر . وحسبنا أن تأسيس هذه العلوم لم يكن لأغراض دينية فقط ، أو معرفية وحسب ؛ بل للحاجة إليها في مجال

التشريع .

وإذا كان «علم الكلام» ـ الذي سنفرد له مبحثًا خاصًا لأهمية ـ الذي يدرس «التوحيد» أو العقيدة علمًا عقديًا بحتًا ، فقد تأثرت الآراء المتنوعة والمتضاربة فيه بالواقع الاجتماعي . فما بالك بالنسبة لعلم «الفقه» الذي يختص بالتشريع ، والعلوم الأخرى كالتفسير والحديث اللذين خدما الفقه ، فكان القرآن الكريم المصدر الأساسي للتشريع ، والحديث المصدر الثاني.

كل هذا ينهض دليلا على سوسيولوجية هذه المعارف ؛ الأمر الذي يفسر اختلاف الآراء والرؤي ؛ برغم انطلاقها جميعا من مرجعية واحدة .

برغم وحدة المرجعية كان هناك مدارس واتجاهات ، لكل منها تيارات تولدت عنها . كان هناك اتجاه نصي محافظ ، وآخر ليبرالي عقلاني متطور ، وثالث في منزلة بين المنزلتين .

وسنلاحظ أن تلك التنوعات فضلا عن كونها تعكس معطيات الواقع السوسيو- اقتصادي ؛ كانت تعكس بالمثل واقعًا سوسيو ـ سياسيًا . هذا الحضور السياسي سيعمل عمله في استثمار تيارات واتجاهات بعينها لتبرير مشروعية السلطة الحاكمة ، وبالمثل جرى استثمار أخرى لتبرير مشروعية مواقف قوى المعارضة . وهذا يفسر وقوع صراع مذهبي «مُسيَّس» وصل أحيانًا إلى حد امتشاق الحسام . كما فت هذا التسييس «أو الأدلجة» في المصداقية المعرفية لتلك العلوم ، برغم طابعها الديني . لا لشيء إلا لكون الدين حين يدخل الواقع يتلون بألوانه ولا ينبو عن بصماته . وفي ذلك صدق أحد الدارسين حين قال : «كانت السياسة من وراء تشعب الآراء واختلاف المذاهب ، حتى بدت كل الاتجاهات تخضع القرآن للمذهب بعد أن كانت المذاهب تخضع للقرآن»[1] . ويقول آخر : «أخذت الفرق المتناحرة توظف القرآن لخدمة دعاويها»[2] .

لذلك ـ وغيره مما سنثبته في الصفحات التالية ـ لانعتسف المنهج والرؤية حين نقول «بسسلجة» هذه العلوم . ولقد سبق لنا ـ في الجزء الأول من المشروع ـ إثبات سوسيولوجية تأسيسها ، ولنحاول الآن إثبات تطورها في عصر الازدهار وفق ذات المنهج وذات «المخيال» . وننوه بإفادتنا من المسح السوسيو ـ تاريخي الذي أنجزناه في المجلد الأول من الجزء الأول من المشروع في تناول الموضوع . لقد أثبت هذا المسح أن عصر الازدهار يشمل قرنين من الزمان

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٤٥ .

(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٤٨ ,

يختلفان اختلافا بينا في نمطي إنتاجيهما وفي بنيتيهما الطبقية وطبيعة النظم السياسية الحاكمه. القرن الأول ويشمل الفترة ما بين منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجريين ، وقد ساده نمط الإنتاج الإقطاعي ومن ثم تسنم الطبقة الأرستقراطية قمة الهرم الطبقي ، وتضاؤل وكساح البورجوازية واتساع طبقة العوام ، فضلا عن هيمنة نظم حاكمة ذات طابع ثيوقراطي وعسكري .

أما القرن التالي ؛ فيشمل الفترة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين . خلال هذا القرن وقعت «صحوة بورجوازية» ثانية وأخيرة ، قلمت أظافر الإقطاعية ، وبرز دور الطبقة الوسطى ، وتحسنت أحوال العوام . كما ستشهد نظم حكم «متبرجزة» ومستنيرة ، حيث نجحت بعض قوى المعارضة في الوصول إلى السلطة وأسست دولاً كبرى وصغرى . بديهي أن ينعكس ذلك على طبيعة الفكر في جزره ومده . فخلال القرن الأول سادت النصية الأثرية الغيبية ، بينما ساد الفكر الليبرالي العقلاني في القرن التالي.

فلنحاول رصد معالم تأثير هذا الواقع السوسيو ـ تاريخي على العلوم النقلية من تفسير وقراءات وحديث وفقه .

ب ـ تطـــور العلـــوم النقليـــة :علم التفسير

سبق وعرضنا لأسباب ظهور هذا العلم لتوضيح معاني آيات القرآن الكريم باعتباره نصا مقدسا ذا طبيعة خاصة ؛ فهو«نص ميثي غزير المعاني قصصي البنية رمزي المقاصد» ؛ كما ذهب أحد الدارسين(١) . وبرغم قدسيته ؛ اختلف المفسرون في تفسيراتهم باختلاف درجة ونوعية ثقافاتهم . هذا فضلا عن وضعيتهم الاجتماعية وانتماءاتهم المذهبية والسياسية ؛ إذ عكست تلك التفسيرات مواقف السلطة الحاكمة وقوى المعارضة . فالسلطة الثيوقراطية المحافظة حاولت دعم مواقفها بإديولوجية مستمدة من القرآن ، والمعارضة عولت على نفس الغاية . هذا فضلا عن الهدف التشريعي الذي يعد القرآن مصدره الأول والذي دفع الاتجاه النصي النقلي في التفسير إلى استخدام العقل لتبرير النقل ؛ خصوصا وأن الكثير من الأحكام كانت تحتاج إلى الاستنباط(٢) .

أما الاتجاه العقلي في التفسير ، فقد وظف أصحابه العقل بدرجة تصل إلى حد

---

(١) أنظر : محمد آركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، بيروت ١٩٩٣ .

(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ص ٣٤٦ .

«التأويل» ، وذلك يتسق مع طموحات قوى المعارضة التي استهدفت تغيير «الأمر الواقع» . وهذا يفسر لماذا أسرف بعض مفسريها في توظيف تلك الأداة إلى حد الشطط أحيانًا .

بوجه عام ؛ يمكن تحديد إتجاهات التفسير في هذا العصر على النحو التالي :

أولاً : إتجاه نصي محافظ غلب النقل على العقل والرواية على الدرايه والإتباع على الإبداع ؛ قدر له أن يسود خلال «قرن الإقطاعية» ، وأن يخفت صوته خلال القرن التالي الذي شهد «صحوة بورجوازية» .

ثانيًا : إتجاه عقلاني ليبرالي منفتح ؛ تقلص إبان القرن الأول من عصر الازدهار ، وتعاظم خلال القرن التالي.

ثالثًا : إتجاه محايد رافض للاتجاهين السابقين إلى حد «الوقف» ، عزف عن دخول معترك الصراع الفكري - ومن ثم السياسي - الدائر في الساحة .

بالنسبة للاتجاه الأول ؛ نلاحظ أنه غلب في العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه إبان «مرحلة الإقطاعية» ممثلا في مفسرين نقليين يرفضون «التأويل» ويعولون على تفسيرات السلف[(١)] .

خفت صوت أصحاب هذا الاتجاه إبان «مرحلة الصحوة البورجوازية» ؛ حيث تقلصت أعداد المفسرين الممثلين لهذا الاتجاه . منهم في الشرق الإسلامي أبوزيد البلخي (ت ٣٢٢) الذي اعتمد في تفسيره على المدلولات الظاهرة لأي القرآن الكريم. يفهم ذلك من تفسيره «نظم القرآن» ، وتصنيفه كتابا للرد على القائلين بالتأويل[(٢)] .

أما في الغرب الإسلامي ، فإن مفسري هذا الاتجاه ما عادوا يتبوؤن مكانتهم السامية التي حازوها في قرن الإقطاعية ، بل عزف الناس عنهم وعن تفسيراتهم النقلية ؛ كما هو الحال بالنسبة لتفاسير إبن مماس (ت ٣٥٦ هـ)[(٣)] . وهو أمر حدا بالمفسرين النقليين - من أتباع مذهب مالك الذي مال إلى الرأي والقياس في قرن الصحوة - إلى أن يخففوا من غلو نصيتهم وأن يجاروا رياح البورجوازية ويعولون على العقل . من هؤلاء بقي بن مخلد (ت ٢٧٢ هـ) الذي رغم رحلته إلى الشرق ودرسه على فقهاء مالكية وشافعية وأحناف ؛ إتبع في تفسيره منهجا خاصا يستند إلى «رأيه الخاص» باركه الأمير محمد الأموي ونهى فقهاء ومفسري المالكية عن التعرض له[(٤)] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ .

(٢) يروى أن البلخي كان يتقاضى أرزاقا من رجل إسماعيلي المذهب . فلما كتب كتابه هذا منع الأرزاق عنه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٨ .

(٤) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

أما عن المفسرين من الأحناف ؛ فبرغم تعويل مذهبهم على الرأي ؛ إلا أنهم في «عصر الإقطاعية» تنكروا له . يظهر ذلك جليًا فيما كتبه السمرقندي - الفقيه والمفسر الحنفي - عن تسفيه الاجتهاد والقول بالرأي(١) . بل كتب فقهاء وعلماء السنة بوجه عام - في هذا العصر - كتابات تصادر على الرأي والنظر وروجوا لأحاديث تبرر مسلكهم(٢) .

فيما يتعلق بالاتجاه العقلاني في التفسير ؛ فقد حورب في قرن الإقطاعية ، لكنه راج في القرن التالي برغم معارضة بعض الفقهاء والمفسرين النصيين وخصوصًا الحنابلة . وكان مفسرو المعارضة من الشيعة والمعتزلة والمتصوفة يمثلون هذا الاتجاه القائل «بالتأويل» .

ففي الشرق الإسلامي ؛ ذاع صيت تفسير الطبري (ت ٣١٠ هـ) الذي جمع بين الرواية والدراية(٣) ؛ لا لشيء إلا لخوفه من الحنابله(٤) . إذ نعلم أنه كان منحازا إلى الرأي انحيازا كاملا رافضا اعتبار الأخذ به بدعة ؛ مبرراً ذلك بنصوص تاريخية يستفاد منها أخذ بعض الصحابة بالرأي كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود(٥) .

بلغ التعويل على الرأي في التفسير ذراه على يد المعتزلة . لذلك بارت بضاعتهم في قرن الإقطاعية . فبرغم كثرة ما صنف مفسروهم من كتب التفسير لم يصل إلينا شيء منها(٦) . لقد حوربوا واضطهدوا ، وجرى التشكيك في تفاسيرهم(٧) .

أما في عصر الصحوة البورجوازية - خصوصا في ظل حكم بني بويه الزيديين الاعتزاليين - فقد راجت تفاسير المعتزلة . من أشهرها تفسير الزمخشري - «الأساس» - الذي عول فيه على العقل ، مفرقا بين الحقيقة والمجاز . ساعده على ذلك تبحره في علوم اللغة وتعمقه في مذهب المعتزلة . فأول الآيات المتعلقة بأصول الاعتزال الخمسة ، وكل ما يتعلق بالتجسيم وآيات الجن تأويلا عقلانيًا مقنعا ينم عن طول باع وسعة اطلاع وعقل فذ . لذلك كان تفسيره موضع تقدير المعتزلة والشيعة على السواء(٨) .

---

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ص ٣٤٦ .

(٢) من هذه الأحاديث : « من قال برأي في القرآن فليتبوأ مقعده من النار » .أنظر :آدم ميتز :المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٤) مع ذلك ؛ خاصمه الحنابله ورجموا داره بالحجارة .أنظر :أحمد أمين :المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٩ .

(٥) الطبري : **تفسير الطبري** ، جـ ١ ، ص ٣٠ ، القاهره ؟

(٦) أحمد أمين :المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠ .

(٧) اتهم أبو الحسن الأشعري أبا علي الجبائي - شيخ المعتزله وأستاذ الأشعري قبل اعتزاله الاعتزال - بأن تفاسيره تعبر عن وساوس في صدره . كما حكم ابن قتيبة عليهم بأنهم « ردوا القرآن إلي مذاهبهم » . أنظر :آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٨) أحمد أمين :المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤١ - ٤٣ .

من مفسري المعتزلة المرموقين أيضًا ؛ على بن عيسى الرماني (ت ٣٨٥ هـ) ؛ وهو عالم بالكلام والفقه واللغة ، قدم تفسيرا للقرآن الكريم إعتمد فيه الرأي منهجًا[١] . وعلى نفس المنهج ألف أبو بكر النقاش المعتزلي (ت ٣٥١ هـ) تفسيراً مفصلا غزير المادة يقع في عشرة آلاف ورقة[٢] . كما ألف عبد السلام القزويني - شيخ معتزلة بغداد - تفسيراً يفوقه تفصيلا[٣]. ومن أسف أن معظم هذه التفاسير قد أبيدت خلال العصور التالية التي أجهز فيها على الاعتزال والمعتزلة.

وعلى غرار تفاسير المعتزلة ؛ نهج مفسرو الشيعة والمتصوفه ؛ إذ عولوا على الرأي[٤] ووصلوا بالتأويل إلى درجته القصوى . لقد بالغ مفسرو الشيعة في التأويل خصوصا إذا ما تعلق الأمر بحق العلويين في الإمامة ، وأسرفوا إلى حد الشطط أحيانا في تأويل آيات نسبوا أسباب نزولها لتمجيد أئمتهم. لكن هذه التفسيرات لا تخلو من عقلانية واضحة في بقية آيات القرآن الكريم[٥].

وصل الصراع بين الاتجاهين السابقين في التفسير إلى حد الدمغ بالكفر والمروق. ولما كان أصحاب الاتجاه النقلي مغلولين سياسيًا واجتماعيا في «عصر الصحوة البورجوازية» ؛ لجأوا إلى تأليب العوام ضد الشيعة والمعتزلة والصوفية. كما أن إسراف أصحاب الاتجاه الأول في النقل والأثر ، ومفسرو الاتجاه الثاني في التأويل إلى حد الشطط أحيانًا ، حدا نفراً منه المفسرين المتدينين - غير المتأدلجين - إلى رفض الاتجاهين معًا[٦].

انقسم هؤلاء المفسرون المحايدون إلى تيارين ؛ أحدهما توفيقي يجمع في التفسير بين الرواية والدراية ؛ لم يقدر لبضاعته الرواج[٧] . والآخر عرف أتباعه بأصحاب «التفسير بالوقف». كما انقسم هؤلاء بدورهم إلى شعبتين ؛ الأولى أحجمت تماما عن التفسير ، تأسيسا على وضوح معاني آيات القرآن الكريم لمن يتفهم أصول العربية . لذلك «توقفوا» كلية عن تفسيرها لدلالتها الظاهرية ؛ وهؤلاء هم أتباع «المذهب الظاهري»[٨] الذي سنعرض له

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٣ .

(٣) السيوطي : حسن المحاضره ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، القاهره ١٢٩٩ هـ .

(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٨ .

(٥) مثال ذلك تفسير « سورة الفيل » ؛ حيث فسروا « العصف المأكول » بانتشار الوباء . كما فسروا « هدهد سليمان » بأنه رجل ، و « الجن » بالعتاة الجبارين . . إلخ . أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤ .

(٦) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ص ٣٥٠ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٠ ، محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٣٠٤ ، وما بعدها . روي في هذا الصدد أن أحد شيوخ هذا المذهب مر على «السدي» المفسر وهو يفسر القرآن ؛ فنهره وعنفه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

في موضوع «علم الفقه». أما الثانية «فتوقفت» فقط عن تفسير «المتشابهات» ؛ كالآيات التي توحي بالجبر ، أو الأخرى التي توحي بالاختيار . من أشهر أصحاب هذه الشعبة عبد الله بن الحسن الأنباري[1]. لكن المذهب الظاهري حين تطور بفضل جهود ابن حزم ؛ أوجد حلا لتلك الإشكالية ؛ حين ذهب إلى أن بيان القرآن فيه قسم بين بنفسه ، وآخر يحتاج إلى بيان وبيانه في القرآن نفسه ، وقسم يحتاج إلى بيان وبيانه في السنة[2]. وأن الاشتباه يمكن حسمه بالاستناد إلى ما أسماه «الدليل» وهو - في نظره - العقل والاعتبارات المنطقية[3].

إن ترجيح ابن حزم للأخذ «بالدليل» دليل على تأثير المد الليبرالي العقلاني في المذهب الظاهري ، وإن بلورة مذهبه على هذا النحو واتباع نهج خاص يخالف نهج الاتجاه النقلي ونهج الاتجاه العقلي في التفسير لأنه كان يضمر موقفًا سياسيا مناوئا للعباسيين والفاطميين[4] ؛ لدليل ناصع على تأثير الواقع السوسيو - سياسي في صياغة الفكر ، حتى لو تعلق الأمر بتفسير القرآن الكريم .

خلاصة القول - أن علم التفسير باتجاهاته وتياراته المختلفه والمتصارعة كان يعكس في جزره ومده معطيات الواقع السوسيو - سياسي في العالم الإسلامي خلال الفترة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجريين.

علم القراءات

موضوع هذا العلم يتمثل في وضع الضوابط والمعايير لكيفية قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة ؛ نظراً لاختلاف اللهجات في نطق الألفاظ العربية باختلاف القبائل. وقد ازدادت الحاجة لتلك الضوابط بعد أن شاع اللحن في القراءة بين الموالي ، أي المسلمين من غير العرب.

وغني عن القول أن الصحابة أنفسهم تعددت قراءاتهم قبل جمع القرآن واعتماد مصحف عثمان بن عفان. لذلك كله جرى وضع ضوابط لتبيان وتحديد القراءات الصحيحة والمعتمدة[5].

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٤٥ .

(٢) يقول ابن حزم : «اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر فيه ، كله برهان لا مسامحة فيه . . . واعلموا أن رسول الله (ص) لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها» . أنظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ ٢ ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٣) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٩٠ ، ١٩١ ، الكويت ١٩٨٩ .

وقد تأثرت تلك الضوابط والمعايير بمعطيات سوسيولوجية. وحسبنا أن ظهور هذا العلم إرتهن بالصحوة البورجوازية الأولى التي أفرزت ظاهرة تأسيس وتصنيف وتدوين العلوم. كما اكتملت علميته في عصر الصحوة البورجوازية الثانية على يد ابن مجاهد حوالي عام ٣٠٠ هـ.

يظهر التأثير السوسيولوجي كذلك في فرز القراءات المختلفة واعتماد الصحيح منها. فالاتجاه النصي قصر الصحيح على سبع قراءات فقط ، بينما زادها أصحاب الاتجاه العقلي إلى عشر قراءات ، ووصل البعض بها إلى خمس وعشرين قراءة[(١)].

أما قراءة القرآن باللحن فقد رفضت من قبل المذاهب النصية ؛ كالمذهب المالكي ؛ بينما جوزها المذهب الشافعي في صيغتة المتطورة نحو الأخذ بالرأي ـ كما أوضحنا سلفًا ـ فضلا عن المعتزلة.

من تأثيرات السوسيولوجيا أيضا تبادل الاتهام بين السنة والشيعة بالخروج عن تعاليم الإسلام واتباع أهواء الحكام. فبينما اتهم الشيعة قراء السنة «بالطمع وسوء السمعة»[(٢)] لمحافظتهم ووضع ضوابط القراءة استنادًا إلى اللغة العربية في أحوالها الأولى وتجاهل ما لحقها من تطوير على يد الموالي ؛ استجاش قراء السنة الخلفاء العباسيين ـ في عصر الإقطاعية ـ للتنكيل بقراء الشيعة. يستفاد ذلك من واقعة ضرب الوزير ابن مقلة القارىء ابن شنبوذ (ت٣٢٨ هـ) بالسياط لأن قراءته كانت مخالفة لمصحف عثمان[(٣)] ؛ على الرغم من أن هذه القراءة لم تكن شاذة. والراجح أنه أقدم على فعلته لكونه صاحب مدرسة في الرأي تعول على الاجتهاد ورفض التقليد.

من تلاميذ هذه المدرسة محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت ٣٨٨ هـ) الذي راجت آراؤه في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأبو بكر العطار (ت ٣٥٤ هـ) الذي قرأ القرآن بطريقة مبتكرة وبرهن على صحتها باستخراج وجوه من اللغة ، وذلك في كتابه «الاحتجاج للقراء»[(٤)]. ولا غرابة في سيادة الاتجاه العقلاني في هذا العصر ؛ حتى أن قراء الشيعة والمعتزلةصنفوا كتبًا تعول على القياس في زيادة عدد القراءات الصحيحة[(٥)].

---

(١) هي قراءات نافع وابن كثير وابن عامر وأبي عمر وعاصم وحمزة والكسائي . أنظر : محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٢) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢١ ، الجزائر ١٩٥٠ .

(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٤٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٤ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

حدث هذا في الشرق الإسلامي. وبديهي أن تمتد الأصداء إلى الغرب الإسلامي ، خصوصًا فيما جرى من صراع بين القراء السنيين وقراء الشيعة . ففي عصر «الإقطاعية» إتبع قراء الأندلس من المالكية ما أتبعه إخوانهم في الشرق. وفي عصر «الصحوة» بدأت تتكون مدرسة مستقلة في القراءات من أعلامها عثمان بن سعيد بن عثمان الداني (ت ٤٤٤ هـ) الذي تعددت تواليفه في علم القراءات وراجت رواجًا كبيرًا حتى عدل الناس عن غيرها. وليس أدل على انفتاح مذهبه في القراءات من عنوان كتابه المعروف بكتاب «التيسير»(١). من أعلام هذه المدرسة أيضا مكي بن أبي طالب القرطبي (ت ٤٣٧ هـ) الذي كرس إجادته العربية في ابتكار قراءات جديدة ، كما أفاد من تبحره في علم التفسير في تجويد تلك القراءات معولاً على فهمه الحصيف لمعاني القرآن الكريم(٢).

هكذا تطور علم القراءات في هذا العصر متأثرا بمعطيات سوسيو ـ سياسية.

علم الحديث

في الجزء الأول من المشروع ؛ عالجنا نشأة علم الحديث في إطار معطيات الصحوة البورجوازية الأولى. والآن نحاول تتبع مسيرته خلال عصري الإقطاعية المرتجعة ، والصحوة البورجوازية الثانية ؛ مبرزين كذلك تأثير المعطيات السوسيو ـ سياسية في غلبة النصية ومناهجها خلال قرن الإقطاعية ، وغلبة الليبرالية خلال قرن الصحوة الثانية.

في القرن الأول ، جرى تأسيس البناء النظري لمذهب أهل السنة المحافظ الذي عول على الحديث في دعم هذا البناء. فضلا عن الحاجة الماسة له في التشريع باعتباره مصدره الثاني. كذلك ظهرت مصنفات أهل السنة في الحديث على يد علماء ستة ؛ اعتبروا «الستة الصحاح» هم البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ومسلم (ت ٢٦١ هـ) وأبو داوود (ت ٢٧٩ هـ) والنسائي (ت ٣٠٣ هـ) والترمذي (ت ٢٢٩ هـ) وابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)(٣).

ومن الملاحظ أن معظم هؤلاء كانوا من سكان بلاد ما وراء النهر التي شهدت نظما سنية متعصبة ، كالسامانيين والغزنويين . ويعد الإمام البخاري رائد هؤلاء المحدثين الذين تأثروا بمنهجه ونسجوا على منواله(٤). وتلاه الإمام مسلم في شهرته وكان له رحلة ـ كسابقه ـ إلى

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٦ .
(٣) عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ، مقال جولد تسيهر ، ص ٥٠ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

الحجاز والعراق والشام ومصر من أجل جمع الأحاديث النبوية وتبويبها في «صحيحهما» ، ونعلم أنهما اضطهدا في العصر السابق لعدم قولهما «بخلق القرآن»[1] ، ولمعا في عصر الإقطاعية بحيث أصبحا أنموذجيين لمحدثي السنة[2]. وفي ذلك دلالة على تأثير المعطيات السوسيو ـ سياسية.

اشتهر البخاري ومسلم ومن تلاهما من بقية «الستة الصحاح» بكثرة الأحاديث ، وأضافت الأجيال التالية من هذه المدرسة السنية الكثير من الأحاديث الأخرى التي لم ترد عند الستة الصحاح[3]. وفي ذلك دلالة على تفشي ظاهرة الوضع والانتحال لتبرير نظرية أهل السنة التي بناها أبو الحسن الأشعري من ناحية ، والتقاعس عن توظيف منهج «الجرح والتعديل» لنقد الأحاديث المضافة من ناحية أخرى. ونلاحظ أن معظم تلك الأحاديث الموضوعة اكتست طابعا سياسيا مذهبيًا ؛ قوامه النيل من الشيعة ـ على نحو خاص ـ الذين تعاظم مذهبهم ونجحوا في تأسيس دولتين عظميين ؛ هما الدولة البويهية والدولة الفاطمية.

اتسمت مناهج محدثي السنة عمومًا بالنصية ، خصوصا محدثي المذهبين المالكي والحنبلي[4]. فغلب عليها الاهتمام «بالأسانيد» على حساب «المتن»[5]. إذ اشتهر المحدث ابن يونس الصفدي (ت ٣٤٧ هـ) بالحفظ والسماع أكثر من اعتماده على الرحلة والتحقق من صحة ما رواه السلف[6].

بديهي أن يروج هذا المنهج عند محدثي السنة في الغرب الإسلامي الذي غلب عليه مذهب مالك. مثال ذلك نجده عند القاضي عياض في المغرب مؤلف كتاب «الإلماع في أصول علم الحديث ومبادئه» ، الذي حذا فيه حذو المشارقة واكتفى بشرح مصنفاتهم[7]. وفي الأندلس صنف أحمد بن حزم المتجيلي (ت ٣٥٠هـ) مصنفات في الحديث «على غرار المشارقة»[8] أيضًا. لقد كان هؤلاء وغيرهم مجرد ناقلين ومقلدين ، وحسبنا أن أحدًا منهم لم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٤٦ .
(٣) بلغت أحاديث ابن عقدة (ت ٣٣٢ هـ) مائتين وخمسين ألف حديث . أنظر : آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .
(٤) أحمد أمين المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٤ . نافس أحمد بن حنبل مدرسة «الستة الصحاح» في كثرة عدد الأحاديث ، فبلغت عند قرابة ستين ألفًا . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩ .
(٦) السيوطي : **حسن المحاضره** ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ .
(٧) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٩٥ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ .

يقم برحلات علمية لجمع الأحاديث[١].

هذا في الوقت الذي عول فيه محدثو الرأي من المعتزلة والشيعة على الرحلة والجمع والنقد ؛ فكان منهجهم - بشهادة باحث ثقة[٢] - «منهجا متينا دقيقا». ولعل ذلك كان من أسباب اضطهادهم - خلال قرن الإقطاعية - ورميهم بتهم المروق والزندقة ، وإثارة العوام وتأليبهم عليهم[٣]. نتيجة لذلك ؛ لم نقف على أثر لمصنفات محدثي الرأي في تلك الفترة. بل إن بعضهم - خوفا وتقية - اضطر لمجاراة محدثي السنة في مناهجهم ؛ الأمر الذي عرضهم لانتقاد شيوخ مذاهبهم[٤] ؛ حيث وصفوهم بالكذب والافتراء.

لقد تعرض محدثو المعارضة للاضطهاد ، فضربوا بالسياط ، وصودرت ممتلكاتهم وعاشوا في خصاصة ومسغبه ، بينما تعاظم نفوذ محدثي السنة وسمت مكانتهم الاجتماعية والأدبيه وأنعم عليهم النظام الحاكم بالأموال والضياع[٥] .

هذا عن علم الحديث خلال قرن «الإقطاعية» ، أما عن تطور هذا العلم خلال قرن «الصحوة» التالي ، فكان تطورا ملموسًا. من القرائن الدالة على ذلك ظهور «علم أصول الحديث» وعلوم أخرى مساندة ؛ لم توجد سلفًا ؛ أسهم محدثو الرأي فيها بالنصيب الأوفر ، وجاراهم بعض محدثي الأثر في ذلك تمشيًا مع التحولات السياسية والاجتماعية خلال هذا القرن.

فالقاضي عياض المحدث المالكي - بعد تطور المالكية وفتحها باب الرأي والقياس - ألف في «أصول علم الحديث» ، والحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) الشيعي أسس علم «مصطلح الحديث»[٦] ، فضلا عن «علم الناسخ والمنسوخ من الأحاديث». كما صنفت كتب في نقد الرواة ، من أشهرها كتاب «رواية الآباء عن الأبناء» ، وآخر في «رواية الصحابة عن التابعين» ، وثالث في «تقسيم الرواة إلى أنواع» ، وكلها من تصنيف أبي بكر الخطيب البغدادي (ت

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .
(٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ ,
(٥) لاحظ ما أثبتناه في الجزء الثاني من المشروع عن تعاظم إقطاع الفقهاء والمحدثين خلال «عصر الإقطاعية المرتجمة» . ومن الأمثلة الدالة على احتضان الدولة لهم ما ذكر عن المحدث السني عبد الله بن سليمان بن الأشعث (ت ٣١٦ هـ) الذي خصص له الوزير علي بن عيسى مجلسًا في قصره ، نصب له فيه منبرًا كان يحدث عليه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

٤٦٣ هـ)[١]. وألّف الكرابيسي (ت ٣٨٧ هـ) المحدث كتابا في «أسماء الرواة وألقابهم» يعد من أهم الكتب التي ألفت في هذا الموضوع[٢].

لم تكن تلك الطفرة في تأصيل علم الحديث ؛ إلا نتاجًا لمعطيات «عصر الصحوة البورجوازية الثانية». من تأثيرات تلك المعطيات أيضًا ؛ ما جرى من تجديد مناهج محدثي السنة بالعودة إلى «الجراح والتعديل» والميل إلى الرأي والقياس ؛ فلم يجدوا غضاضة في نقد ومراجعة مجاميع «الستة الصحاح» وتبيان ما انطوت عليه من تناقضات ووضع. كما ألفوا مصنفات جديدة ، وجمعوا أحاديث أغفلها السلف أثبتوها في كتب تعرف باسم «المستدركات» ، من أشهرها ما صنفه أبو الحسن الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) من السنة ، والحاكم النيسابوري من الشيعة ؛ اللذان أثبتا بالبرهان ما فات الجامعين الأول من أحاديث صحيحة[٣].

هذا فضلا عن جهود محمودة بذلها محدثو «عصر الصحوة» في تصحيح ما لحق الأحاديث التي جمعها السلف من أخطاء التصحيف ؛ فألف الدارقطني والخطيب البغدادي كتبا تعالج «تصحيفات الحديث» عولوا فيها على منهج «الجرح والتعديل»[٤]. ناهيك بترسيخ منهج جديد في دراسة الحديث ؛ هو منهج «الاستنباط» بغية الكشف عما لحق بالأحاديث من تحريف وتزوير ، وأفادوا في ذلك من دراية دقيقة بمعرفة الرواة. وأخيرًا صنفوا كتبا في «أصول نقد الحديث» تكامل بناؤها خلال القرن الخامس الهجرى[٥].

لم تقتصر تلك الطفرة العلمية في ازدهار علم الحديث على قلب العالم الإسلامي ، بل سرت مع رياح «الصحوة البورجوازية» في سائر الأرجاء بفضل تعاظم التبادل التجاري وتزايد الرحلة في طلب العلم وتقاطر وتضاعف الحجيج نتيجة تعبيد الطرق وتأمينها من قبل النظم الحاكمة «المتبرجزة».

ففي الأندلس - على سبيل المثال - غلب الرأي على المدرسة المالكية في الحديث ، وتماهى الأثر والنقل إلى حد بعيد. مصداق ذلك أن ابن القوطية (ت ٣٦٦هـ) المحدث ابتكر مذهبا يختلف عما كان سائدا عند محدثي العصر السابق أساسه «العناية بالمعنى

---

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٩ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

قبـل اللفظ» ، كمـا كان ابن فطيس المحدث (ت ٤٠١ هـ) حافظًا للحديث معللا له[١]. أما رزين بن معاوية العبدري (ت ٥٢٤ هـ) فقد كتب في نقد «الستة الصحاح» كتابًا عنوانه «تجريد الصحاح الستة»[٢] ، وكتب ابن عبد البر كتابه «التمهيد لما في الموطأ من المعارف والأسانيد» ؛ جمع فيه بين الفقه والحديث ، وأصبح من أهم مصادر التشريع في أندلس «عصر الصحوة» . وقد أفضى التراكم المعرفي في ميدان علم الحديث إلى ظهور «معاجم» عن المحدثين وأحاديثهم ، من أشهر من كتب في هذا الباب ابن الدباغ القرطبي (ت٣٩٣هـ)[٣].

برغم تطور منهجية محدثي السنة صوب الرأي والقياس ، فقد نقدهم محدثو الشيعة والمعتزلة الذين فتحوا الباب على مصراعيه في هذا الصدد . ويخيل إلينا أن هذا النقد ليس معرفيا صرفًا ، وإنما حفزته عوامل سوسيو ـ سياسية. فقد انبرى محدثو السنة بالمثل لانتقاد خصومهم من الشيعة والمعتزلة متهمين إياهم بالتأثر بالغنوصية وعلم اليونان وحكم الفرس والهنود بصورة مباشرة أوغير مباشرة[٤]. ولعل هذا الصراع السياسي كان من أسباب تعويل سائر الاتجاهات على النهل من تلك المصادر وانتحال الأحاديث لتبرير مواقفها السياسية[٥].

ما يعنينا هو أن المنهج المنحاز للرأي والقياس ، أصبح في «عصر الصحوة» قاسما مشتركا بين سائر مدارس الحديث ، وإن تفاوتت في الدرجة. الدليل على ذلك ما روي عن أحاديث أجمع عليها سائر المحدثين حول العقل وتمجيده ، بعد أن كان قد تماهى وأوشك أن يختفي خلال القرن السابق[٦]. وفي ذلك دلالة لا يرقى إليها الشك حول تأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في المعرفة ، حتى لو كانت ذات طابع ديني مقدس.

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ .

(٤) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : مقال جولد تسيهر في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) مثال ذلك عند محدثي السنة ؛ ما روي من أحاديث تقول بأن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد روح قدسية واحدة تجلت في أجساد مختلفة .أما محدثو الشيعة - خصوصًا الإسماعيلية - فقد أسرفوا في ذلك ، إذ تبنوا فلسفة تقول بتجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق ، متأثرين في ذلك بالأفلاطونية المحدثه .أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٦) مثال ذلك الحديث القدسي القائل - سواء أكان صحيحًا أو منتحلا - بأن « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل ، فأقبل .ثم قال له : أدبر فأدبر .ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ، ما خلقت أكرم منك علي منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أثيب ، وبك أعاقب» . كذلك الحديث النبوي الذي رواه عبد الله بن سلام حين سأل النبي (ص) في حديث طويل ، في آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت : يا ربنا هل خلقت شيئا أعظم من العرش ، قال : نعم ، العقل .إن رواية هذه الأحاديث في تمجيد العقل أمر لا يخلو من مغزى معرفي هام ؛ بغض النظر عن صحتها من عدمها .

علـــم الفقـــه

تتجلى معطيات السوسيولوجيا في تطور علم الفقه ؛ ربما بصورة أوضح من سائر العلوم النقلية الأخرى ، نظرا لارتباطه بالتشريع الذي يعكس صورة الواقع ، بما حفل به من انعطافات وتحولات كبرى خلال عصر الازدهار. صحيح أن المصدرين الأولين للتشريع - وهما القرآن والسنة - اصطبغا بصبغة دينية قدسية ؛ لكنهما - كما أوضحنا سلفا - تأثرا في تأويلهما بالواقع السوسيو - سياسي. أما المصدر الثالث وهو «الاجتهاد» فقد كان تأثره أكثر وأعمق ؛ خصوصا وأن الأحكام الثابتة في القرآن والسنة جد محدودة. لذلك ظل التعويل على الاجتهاد في استنباط الأحكام هو المعين الذي لا ينضب في التشريع ؛ خصوصا في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» الذي تعاظمت خلاله التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية - ومن ثم الثقافية - بحيث اقتضى الأمر الاهتمام بالفقة لاستنباط الأحكام التي تضبط وتقنن تلك التحولات.

في ظل تلك الظروف أصبح الموقف من «الاجتهاد» يشكل حجر الزاوية في فرز الاتجاهات النصية من نقيضتها التي تعول على الرأي والقياس. كما أصبح أداة التمييز بين طبيعة فقه عصر الإقطاعية ، وفقه عصر الصحوة الذي تلاه.

لقد تطبع فقه العصر الأول بسيادة النصية على حساب العقلنة التي كادت أن تختفي وتتهمش ؛ بل أخذ فقهها يميل إلى النصية مسايرا الواقع المعيش. بل إن هذا الواقع نفسه سوف يؤدي إلى تشرزم الفقهاء النصيين الذين لم يتسامحوا مع خصومهم فأشهروا ضدهم أسلحة الاضطهاد والاتهام بالمروق من الدين بمؤازرة من النظم الإقطاعية الثيوقراطية والعسكرية.

أما في عصر الصحوة ؛ فقد نهضت الليبرالية المجتهدة من كبوتها وتعاظم مدها إلى حد طغى على النصية ؛ فاضطرت الأخيرة اضطرارا لتساير الواقع الجديد المتطور حيث تخلت عن الكثير من مقومات طبيعتها ، وتميل إلى الاجتهاد بدرجة أو بأخرى . ومن عجز عن المسايرة تلك ؛ قدر له أن يختفي إلى حين ، أو نهائيا . خلال تلك الرحلة سوف يتطور علم الفقه وتكتمل أسسه ومقوماته وينظر بناؤه ؛ بوضع علم أصوله وترسيخ دعائمه بعد أن تراكمت فروعه وأحكامه.

من مظاهر تجليات التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في هذا العصر أيضا ؛ تضاؤل حدة الصراع بين المدارس الفقهية المختلفة لسيادة روح التسامح المرتبط بالمد البورجوازي الليبرالي وإتاحة الفرصة لظهور مذاهب جديدة على الساحة ، كانت قد اندثرت أو كادت خلال العصر السابق . لقد جرى إحياؤها في صيغة مغايرة لما كانت عليه قبلا ؛ إذ

أطرحت النصية والإنغلاق ، وطرحت الرأي والقياس كبديل ، لقد خفت صوت النقل أمام علو شأن العقل بدرجة ملحوظة .

من مظاهر ومعالم تطور الفقه آنذاك أيضا ، إنسياب ظاهرة التطور في سائر أقاليم العالم الإسلامي ، مع سيولة المد البورجوازي الليبرالي. تلك صورة موجزة لمجريات التحولات في علم الفقه سنحاول الآن توضيح قسماتها وسماتها بشيء من التفصيل.

يقول المفكر المرموق محمد أركون[1] معلقًا على فقه عصر الإقطاعية : «كان ـ هذا الفقه ـ والتشريع بصفة عامة مقدسًا ومتعاليا ولا بشريا ؛ بحيث نظر إليه باعتباره قانونًا إلهيًا». أما عن تطوره في العصر التالي : «فكان مرهونا بالعوامل السياسية ـ الاجتماعية ؛ وليس على صلاحية ذاتية».

ونحن إذ نثمن هذا الحكم ونأخذ به ؛ يؤسفنا أن صاحبه لم يبرهن مصداقيتة ويقف على حقيقة العوامل السياسية ـ الاجتماعية المسئولة عن تطور هذا التشريع ؛ برغم إلحاحه الدائم ـ في سائر كتاباته ـ على أهمية التاريخ والسوسيو لوجيا في قراءة الأفكار وتحليل الذهنيات.

يقف باحث آخر[2] على حقيقة سيولة التطور ـ دون الوقوف على أسبابها ـ إذ يقول : «أصبح العام الإسلامي ـ في هذا العصر ـ كله وحدة واحدة ، فهو يخضع لقوانين واحدة. فما حدث في قطر من أقطاره يحدث في الأقطار الأخرى غالبا». ويردف : «.. فتاريخ الفقه في الأندلس ـ آنذاك ـ كتاريخ المشرق ؛ إذ المدنية كلها واحدة»[3]. ونضيف ـ تعقيبًا على ذلك ـ أن الاختلافات الفقهية لم تكن على صعيد المكان ، بقدر ما كانت على مدار الزمان. ففي قرن الإقطاعية كان النكوص عاما وشاملا ، وفي القرن الذي تلاه كان التقدم عاما وشاملا ، برغم اختلاف المذاهب وتنوعها وتعددها ؛ بل وتنافسها وتصارعها.

نفس الحكم يقال عن تأسيس علم الفقه إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، وسيستمر رائدنا فيما استجد بصدده من تحولات كمية ونوعية خلال عصر الازدهار الذي نؤرخ له.

شهد قرن الإقطاعية غلبة المذاهب الفقهية السنية «المحافظة» ، وعلا صوت المذهب الحنبلي المتشدد على نحو خاص. يرجع ذلك ـ في نظر أحد الدارسين[4] ـ إلى أن «المذاهب

---

(١) أنظر : تاريخية الفكر العربي ، ص ٢٣ ، ٢٤ .وعن مزيد من التفصيل ؛ أنظر : المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٢) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .
(٤) جولد تسيهر : مقاله السابق فى كتاب عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ، ص ٥٩ .

الأربعة ـ مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ـ رغم اختلافها كانت تخدم مبدأ واحدا» ؛ لا لشيء إلا «لأن هذا المذهب كان يسند نفسه على مفهوم العقل الأرثوذكسي (أي السني) ويرفض تطبيق ذات النظرة على المذاهب الأخرى»(١).

ولا غرو ، ففي عصر الإقطاعية تم بناء مذهب أهل السنة ليصبح المذهب الرسمي منذ خلافة المتوكل على أنقاض المذهب المعتزلي الذي كان مذهبا رسميا إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى. ولا غرابة بعد ذلك فيما جرى من صولة مذاهب أهل السنة الفقهية وخصوصا مذهب ابن حنبل في العراق حيث تعاظم خطره وازداد تعصبه ـ خصوصًا وأن ابن حنبل قد امتحن في العصر السابق ـ وجرت محاولات مستميتة كي تسود آراؤه بالقوة والقسر والتعدي على الخصوم من فقهاء المعتزلة والشيعة ؛ بل وحتى على فقهاء المذاهب السنية الأخرى(٢).

من أشهر الفقهاء الحنابلة في هذا العصر أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي (ت ٣٣٤ هـ) صاحب «المختصر في فقه ابن حنبل». وينم تصنيف هذا الكتاب ـ حتى من عنوانه ـ على محاولة الاعتراف بمذهب ابن حنبل الذي لم يكن فقيها بقدر ما كان محدثا. كما يشي بمحاولة نشره بين العوام الذين استجاشهم الحنابلة للبطش بالخصوم. ولا غرو ، فقد أنشأ الحنابلة مسجدًا في بغداد اتخذوه مركزا لتجميع العوام وتحريضهم على النيل من فقهاء المذاهب الأخرى. وصدق أحد الباحثين حين قال : «جعل الحنابلة هذا المسجد طريقا إلى المشاغبة والفتن»(٣).

ولعل هذا العنف وقصور هذا المذهب عن أن يكون فقها أصلا(٤) ، كان من وراء عدم انتشاره خارج العراق. لذلك لم يخطىء أحد الباحثين حين قال(٥) : «كان مذهب ابن حنبل أشبه بإديولوجية سطحية». وأما تفسير انتشاره بين عوام بغداد ؛ فيعزى إلى أسباب سوسيولوجية مفادها «أن العوام في بغداد كانو ناقمين على البورجوازيه التي قنن فقهها الشيعة والمعتزلة»(٦).

بل تحت وطأة شغب الحنابلة العوام وئد مذهب فقهي جديد هو «المذهب الجريرى» الذي

---

(١) محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي** ، ص ٩١ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٦ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٧٦ .

(٤) ما كان ابن حنبل وتلامذته يفتون في مسألة ما إلا إذا كان قد ورد بصددها نص واضح ومحدد في القرآن والسنة .

(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٢ .

(٦) نفس المرجع والصفحة .

يعول فيه مؤسسه محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) على الرأي إلى جانب السماع. ولا غرو ؛ فقد رجم الحنابلة داره بالحجارة في حياته. ولما مات جرى دفنه سراً في الليل حتى لا يفسد العوام جنازته ويرجموه ميتا[١]. كما اندثر «المذهب الثوري» ـ المنسوب إلى سفيان الثوري ـ و«مذهب الإمام الأوزاعي» ، لمجرد انطوائهما على قدر من الاجتهاد[٢].

أما مذهب أبي حنيفة ؛ الذي كان ـ في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ أكثر مذاهب أهل السنة تعويلاً على الرأي والاجتهاد ؛ فقد تقلص ـ في عصر الإقطاعية ـ تقلصا ملحوظا وفقد مكانته حتى في العراق ؛ فاتحا الباب للمذاهب السنية النصية الأخرى ـ كما سنوضح بعد قليل ـ كي تسود. لم نجد فقهاء أحنافا مرموقين يواصلون مسيرة أبي حنيفة في الرأي والقياس. كما عول الفقهاء الأحناف المغمورون على مواربة هذا الباب والاحتماء بالنصية والمحافظة. مصداق ذلك ؛ أن الفقيه أبا الحسن الكرخي ـ شيخ أحناف بغداد ـ لم يؤلف كتبا مبتكرة في المذهب ؛ بل صنف مختصرات وشروحا مثل «المختصر» في فقه أبي حنيفة و«شرح الجامع الصغير والجامع الكبير» لمحمد بن الحسن ؛ دون أي اجتهاد[٣]. وعلى غراره ألف أبو الحسن القدوري «مختصراً» في الفقه الحنفي وشرحا لمختصر الكرخي. كما ألف كتابا لايخلو عنوانه من دلالة على أزمة المذهب ورجاله ؛ هو «كتاب التجريد»[٤] الذي ينطوي على مسائل نظرية بحتة ، فضلا عن شرح للخلاف بين الشافعية والأحناف.

بديهي أن يسري الفقه الحنفي بصيغته الجديدة المتحفظة والمحافظة من قلب العالم الإسلامي إلى أطرافه. ففي المشرق ، تبناه أبو منصور الماتريدي ـ مؤسس الماتريدية في علم الكلام ـ الذي جمع مذهبه بين النقل والعقل وعمل على نشر صيغة لمذهب أبي حنيفة في بلاد ما وراء النهر ؛ تعتمد العقل والنقل في آن[٥].

وفي مصر ؛ كان أبو جعفر الطحاوي الخيفي إماما للمذهب. وأثر عنه الاهتمام بالرأي في حل المشكلات الفقهية ذات الطابع العملي ؛ لكنه استخدمه في حدود متأثرا بمعطيات الواقع الذي سادته الإقطاعية. لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين قال بأنه «كان يعمل العقل في التشريع إلى جانب النقل»[٦].

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ٢٢٣ .
(٢) ابن النديم : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ وما بعدها .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٦٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

وفي بلاد المغرب ؛ لم يستطع الفقه الحنفي مواجهة الفقه المالكي السائد ، ولم يقدر له الانتشار والرواج إلا في عهود الأمراء الأغالبة الأواخر الذين تعرضوا لسخط فقهاء المالكية ، فاستعان الأمراء في القضاء بفقهاء من الأحناف نكاية في المالكية. وفي ذلك تحول واضح في موقف الأحناف السياسي الذين كانوا من قبل يناصبون السلطة العداء ؛ لكنهم في عصر الإقطاعية ساندوها وآزروها[1]. ومن أهم فقهاء الأحناف في إفريقية المغربية محمد بن عبدون الذي تولى القضاء وبطش بفقهاء المعارضة «فامتهنهم ، وضرب جماعة منهم بالسياط»[2].

وتشهد كتب طبقات هذا العصر على أن أحناف المغرب تحولوا إلى النصية والنقل واطراح الرأي والعقل بشكل سافر. لذلك اتهم قاضي مدينة طرابلس الحنفي بأنه «قليل العلم»[3] ، كما اتهم غيره «بالظلم وبغض الرعية»[4].

أما المذهب الشافعي ؛ فقد تحول إلى صيغة توفيقية بين العقل والنقل[5] ترجح فيها كفة النقل ، حتى أن أهل الرأي عابوا على فقهائه تنديد أعلام المذهب «بالاستحسان» و«الاستصلاح» ؛ لأنهما ـ في نظرهم «ليس لهما أصل شرعي»[6].

ولعل هذا الميل إلى النقل ،هو ما أتاح للفقهاء الشافعية نشر مذهبهم في العراق ـ في عصر الإقطاعية ـ التي كانت من قبل معقلا لمذهب أبي حنيفة. من أشهر شافعية العراق آنذاك أبو على الكرابيسي (ت ٢٤٥ هـ) وأبو على بن القاسم ، وعلى بن محمد الدارقطني وغيرهم. ونظرا لإمعان مذهبهم في النصية لم يستطع قضاتهم استنباط الأحكام إلا من مذاهب أخرى[7].

ولذات السبب ، انتشر المذهب الشافعي في صياغته المحافظة تلك إلى سائر كافة أقاليم العالم الإسلامي ، التي سادتها الإقطاعية أيضًا. ففي بلاد ما وراء النهر انتشر المذهب على أيدي فقهاء كانوا «أشعرية» في علم الكلام ، منهم أبو بكر بن فورك وأبو بكر أحمد بن الحسين الأصفهاني الذي جمع أقوال الشافعي في عدة مجلدات ، وكتب عن مناقب الإمام أحمد بن حنبل[8]. والاقتصار على جمع أقوال الشافعي والتأليف في مناقب ابن حنبل أمر لا

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ .

(٢) الخشني : **طبقات علماء إفريقية** ، ص ٦١ ، الجزائر ١٩١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٤

(٤) المصدر نفسه ، ص , ١٦١ عن مزيد من المعلومات فى هذا الصدد ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، ص ١٩٣ وما بعدها ، فاس ١٩٧٨ ،

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(٦ أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، بيروت ١٩٧٧ .

(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٧٣ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ .

يخلو من دلالة صريحة على غلبة النصية والنقل. إن رواج المذهب الشافعي بصيغته تلك في بلاد ما وراء النهر كان متسقا مع طبيعة النظم السنية المتعصبة في تلك الأقاليم ، كالدولة السامانية ، والدولة الغزنوية.

وفي بلاد الشام ، انتشر مذهب الشافعي على أنقاض مذهب الأوزاعي القائل بالرأي والاجتهاد[1].

كما لاقى المذهب رواجا في مصر ، إذ تعاظم شأنه في ظل الدولتين الإقطاعيتين العسكريتين ؛ الطولونية والإخشيدية. ومن أشهر أعلامه الفقيه الربيع بن سليمان «الذي اشتهر بالحفظ ولم يتميز بالذكاء ، ولا يميل إلى الاستنتاج»[2].

أما عن مذهب الشافعي في بلاد المغرب ؛ فقد وجد وجودا شاحبا نظرا لغلبة مذهب مالك ؛ وهو ما سنوضحه بعد قليل.

وفي الأندلس ؛ لم يختلف الحال عن المغرب لذات السبب. فقد دخل البلاد على يد الفقيه قاسم بن محمد بن سيار الذي رحل إلى الشرق وتلقن المذهب على شيوخه من الشافعية ، ثم عاد إلى الأندلس ونشره بين عدد محدود ؛ منهم ابن الخراز القرطبي (ت ٢٩٥)[3].

أما عن مذهب مالك ؛ فكان أكثر مذاهب أهل السنة انتشارا في ذلك العصر. فقد غزي العراق مؤئل المذهب الحنفي ومسقط رأسه ؛ لدرجة أن فقيها مالكيا ـ هو أبو إسحق إسماعيل بن إسحاق بن حماد (ت ٢٨٢ هـ) ـ تولى القضاء في بغداد نفسها لمدة تقرب من خمسين عامًا ؛ كان خلالها لا يتوانى عن توسيع دائرة انتشار مذهبه المغرق في النقل[4].

كما انتشر المذهب في الشام ومصر وغمر بلاد المغرب والأندلس عن بكرة أبيها. ففي الشام انتشر المذهب بتعضيد من ولاتها ـ وولاة مصر ـ الطولونيين والإخشيديين. ومن أشهر فقهائه زكريا بن يحيي (ت ٢٨٩ هـ) الذي وصف بأنه «خياط السنة»[5] ؛ وهو وصف لا يخلو من دلالة على التوفيق والتلفيق في الفقه.

وفي مصر ؛ تعاظم أمر المالكية ، حيث وجدت مدرسة في أسرة «آل عبد الحكم» من

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٧٤ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٦١ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٤ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

تلاميذ الفقيه المالكي الأشهر الليث بن سعد. ومن أشهر فقهاء المالكية بمصر - آنذاك - روح ابن الفرج (ت ٢٨٢ هـ) وأحمد بن الحارث بن مسكين (ت ٣١١ هـ) وأبو بكر الحداد الذي اشتهر بدراسة الحديث والأسماء والكنى[١] ؛ وفي ذلك دلالة على نوعية ثقافته.

وفي بلاد المغرب ؛ سبق وعرضنا لنشأة وانتشار المذهب في المغرب خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، وأبرزنا كيف تأثر بها وبمعطياتها حيث فتح بابه - الذي كان مغلقا - على الرأي والقياس ؛ إلى حد حكمنا بمشروعية الحديث عن «مالكية معدلة» في المغرب والأندلس[٢].

وفي عصر الإقطاعية ؛ انصرف فقهاء المذهب المالكي إلى الاشتغال بالسياسة وتزعموا ثورات العوام ضد الأمراء الأغالبة الأواخر. ولا يتسع المقام لتعداد فقهاء المذهب آنذاك ، إذ ألفت كتب بأكملها عن «طبقات المالكية»[٣] من أشهرهم محمد بن سحنون وأبو بكر اللباد والنفزي والقابسي وغيرهم كثير. وبلغ تأثير المالكية إلى حد اعتبار بعض الدارسين مذهب أمالك في المغرب «مذهبًا قوميًا». ولا غرو فقد انتشر - آنذاك - في دول مغربية علوية وخارجية ؛ بل إن الدولة الإدريسية العلوية لم تأخذ بمذهبها الزيدي في الفقه ؛ واعتمدت المذهب المالكي[٤].

ما يعنينا هو أن المذهب المالكي في المغرب - آنذاك - عاد إلى صيغته الأولى ، وعدل عن الرأي والاجتهاد ؛ على يد بعض مشاهير الفقهاء ؛ منهم ابن طالب[٥] ؛ ليتسق مع معطيات العصر السوسيو - اقتصادية.

أما عن مذهب مالك في الأندلس ؛ فمعلوم أنه انتشر على حساب مذهب الأوزاعي[٦] ؛ في صيغة معدلة تميل إلى الرأي في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ لكنه عاد إلى نصيته المعروفة في عصر الإقطاعية. وفي ذلك يقول أحد الدارسين[٧] الثقات : «استطاعت المالكية المتشددة أن تفرض وحدة مذهبية عضدتها الدولة المتعصبة للمذهب السني الجامد والمتحجر ؛ الأمر الذي حال دون أدنى محاولة للتأمل العقلاني». وبلغ تسلط

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٢) راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ ,

(٣) من أهمها مصنفات أبي العرب تميم ، والمالكي ، والخشني ، وابن فرحون ، والقاضيعياض .

(٤) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ص ٥٠ ، الجزائر ١٩٥٠ .

(٥) المالك : **رياض النفوس** ، ج ١ ، ص ٧٧ ، القاهرة ١٩٥١ .

(٦) ابن النديم : **الفهرست** ، ص ٢٢٥ .

(٧) أنظر : Provecal' L : **Histoire de L'Espagne Musulmane**, vol. I, P. 150 , Alger, 1950 .

فقهاء المالكية في الأندلس إلى حد الهيمنة على نظام حلقات التعليم في المساجد ، كما شغلوا مناصب هامة إدارية ومالية. إذ حاولت الإمارة الحاكمة الاستفادة من انقياد الرعية للفقهاء في إكساب حكمها طابع المشروعية[١].

ويعد الفقيه العتبي (ت ٢٥٤ هـ) من أشهر فقهاء المالكية بالأندلس في هذا العصر ، وهو صاحب مجموعة «الأسمعة المسموعة غالبًا عن مالك بن أنس» المسماة «العتبية»[٢] ؛ التي يفصح عنوانها عن تحول المذهب إلى النصية والسماع. وهنا يصدق قول أحد الدارسين[٣] : «تعصب المالكية ضد المذاهب الفقهية الأخرى ، ونظروا إليها كبدع وهرطقات ، وانصرفوا تماما عن علم أصول الفقه ومالوا إلى التقليد المطلق».

من مظاهر تأثيرات سيادة الإقطاعية في فقه عصرها أيضًا ؛ إحياء مذهب نصي كان قد اندثر إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى. ألا وهو المذهب الظاهري الذي أسسه داوود الأصفهاني (ت ٢٧ هـ). ومعلوم أن داوود كان شافعيا ، ثم انصرف إلى علم الحديث[٤] ، ثم أسس مذهبه الجديد ؛ الذي يتلخص في القول بأن الشريعة محض نصوص ليس إلا ، وأن الأحكام يجب أن تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل أو قياس[٥]. لقد كان فقهاء الظاهرية لذلك «يغلبون ظواهر النصوص في القرآن والحديث على التعليل العقلي للأحكام»[٦]. وهذا المنهج يتسق مع معطيات العصر السوسيو ـ سياسية. ولا غرو فقد انتشر المذهب الظاهري بين «أصحاب الجاه في إيران»[٧].

كما انتشر بدرجة أقل في بلاد المغرب على أيدي فقهاء نصيين كابن المشاط وابن خيرون اللذين أدخلا بعض كتب داوود إلى القيروان[٨].

وفي الأندلس ؛ وصل المذهب الظاهري على يد عبد الله بن محمد بن القاسم بن هلال

(١) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٨ .محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٥٩ ، فاس ١٩٧٧ .
(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤١٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٣١ .
(٤) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٣٠٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٠٣ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ .
(٧) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٧٠ .
(٨) الخشني : المرجع السابق ، ص ٩٦ ، عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية ، ص ٩٦ ، تونس ١٩٨٥ .

(ت ٢٧٢ هـ) ؛ الذي تتلمذ على داوود الأصفهاني ، ونسخ كتبه وأقبل بها إلى الأندلس ؛ لكنه لم يوفق في نشر المذهب على صعيد واسع[1].

هكذا غلبت النصية على فقه مذاهب أهل السنة جميعًا ؛ إذ مالت إلى التقليد ، وتخلت عن الرأي والقياس. وفي ذلك يقول أحد الباحثين[2] : «اتحد الفقه السني وأجمع فقهاؤه على إغلاق باب التجديد والاجتهاد» ويقول آخر[3] : «شاع المنقول وتدنت الهمم ؛ فاقتصر الفقه على النقل عمن تقدم وشرح كتب المتقدمين ، ثم اختصارها ، ثم جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل ؛ مما جني على الفقه وسائر العلوم». ويقول في موضع آخر : «جرى الاقتصار على التمشية والقشور وكثرة الفروض في المسائل ، وانصرف الاهتمام خصوصا إلى باب العتق والطلاق»[4]. وهو أمر يساير التحولات الاجتماعية في عصر الإقطاعية ، حيث رفلت الطبقة الأرستقراطية في حياة الترف واقتناء القيان والعبيد وأسرفت في المتع الحسية ؛ بما ينم عن تأثيرات معطيات الواقع الاجتماعي آنذاك.

عملت تلك المعطيات عملها أيضا في خفوت صوت فقه المعارضة الخارجية والاعتزالية والشيعية ؛ التي عول فقهاؤها على الرأي والاجتهاد.

ففي دول الخوارج في بلاد المغرب عاش الإباضية ـ الذين كانوا قد هربوا من الشرق ـ شبه محاصرين ؛ شأنهم في ذلك شأن إباضية عمان. وقد عكس الفقه الإباضي تلك المعطيات بصورة جلية. إذ نلاحظ عدة ظواهر هامة في هذا الصدد هي :

أولاً : تفاقم ظاهرة الخلاف بين الفقهاء الإباضية في المغرب والاحتكام إلى فقهاء المذهب في الشرق[5] حول مسائل ذات طابع سياسي.

ثانيًا : نتيجة لتلك الصراعات انصرف الفقهاء عن تجديد الفقه الإباضي واهتموا بالانكباب على تراث السلف وإعادة تبويبه وتصنيفه[6].

ثالثًا : الاهتمام بفقه المعاملات ، نظرا لانشغال إباضية عمان بالتجارة مع الهند وشرقي

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٣٩ .
(٢) أنظر : آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٥٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .
(٥) الشماخي : كتاب السير ، جـ ١ ، ص ١١٠ ، عمان ١٩٨٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

إفريقية ، وإباضية المغرب بالتجارة مع بلاد السودان(١).

لذلك اقتصر الاجتهاد في الفقه الإباضي على العناية بأمور التجارة(٢) ، والتبحر في فقه أصولها وفروعها. وفي نفس الاتجاه مضى فقهاء دولة بني مدرار الصفرية في المغرب الأقصى ؛ حيث كتب أبو غانم الصفري مدونة هامة في الفقه(٣).

أما عن فقه المعتزلة في قرن الإقطاعية ؛ فبرغم كثرة ما صنفوا ، لم يعثر لكتبهم على أثر ، وإن بثت أراؤهم الفقهية في الفقه الشيعي الإثني عشري والإسماعيلي والزيدي على وجه الخصوص.

أما عن فقه الشيعة الإثني عشرية ؛ فنلاحظ أن الأئمة الإثني عشرية بعد أن عزفوا عن السياسة إلى حين - نتيجة الاضطهاد من قبل العباسيين - اهتموا بتحصيل العلم الديني والدنيوي وتعليمه للأتباع والأعوان. وقد جرى الاهتمام بالفقه على نحو خاص ؛ لذلك عولوا على مذهب أبي حنيفه في صيغته الاجتهادية الأولى. وأضافوا من لدنهم الكثير مع التعويل على الرأي والقياس. وحسبنا أن أبا حنيفة نفسه كان تلميذا لجعفر الصادق إمام الإثني عشرية في عصره. لكن آراء جعفر الصادق الفقهية وغير الفقهية لم تدون إلا خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كما سنوضح بعد قليل. ولعل هذا يفسر لماذا اعتمدت الدولة الحمدانية الإثني عشرية في فقهها على مذهب أبي حنيفة. إذ نعلم أن سيف الدولة الحمداني - أمير حلب - احتضن الفقهاء الأحناف من أمثال أبي الحسن عبيد الله الكرخي(٤).

أما الإسماعيلية ؛ فقد لجأوا إلى العمل السري تحت ضغط تسلط الخلافة العباسية المتعصبة للمذهب السني خلال عصر الإقطاعية. ولم تظهر إسهامات إسماعيلية في الفقه في هذا العصر. ونرجح تعويلهم أيضا على مذهب أبي حنيفه في صورته الاجتهادية الأولى. يفسر هذا استعانة الخلفاء الفاطميين الأوائل - إبان المرحلة المغربية - بالفقهاء الأحناف في

---

(١) السيابي : عمان عبر التاريخ ، جـ ٢ ، ص ٩٨ ، عمان ١٩٨٦ .

(٢) محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، ص ١٤٠ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٤ . وقد أورد الوسياني رواية ذكر فيها أن إمام تاهرت الإباضي أفلح بن عبد الوهاب أجرى اختبارا في فقه المعاملات لأحد أبنائه حينما أزمع مرافقة قافلة والده إلي بلاد السودان ، وأن الإبن أجاب على سائر الأسئلة باستثناء سؤال واحد أخطأ في إجابته . فأمره والده بالتخلف عن اللحاق بالقافله والتبحر في الفقه . أنظر : الوسياني : سير أبي الربيع بن عبد السلام الوسياني ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم ٩١١٣ ح ، ورقه ٢٥ . وعن مزيد من المعلومات عن تجارة الخوارج الإباضية والصفرية مع بلاد السودان ؛ راجع : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ٢٨٢ وما بعدها ، الدار البيضاء ، ١٩٧٦ ،

(٣) أنظر : أبو غانم الصفري : المدونه ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم ٢١٥٨٢ ب .

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ ، محمود إسماعيل : فرق الشيعه بين التأييد والتنديد ، المبحث الخاص بفرقة الإثني عشريه ، القاهره ١٩٩٥ .

قضائهم ؛ وهو موضوع سبق لنا دراسته بما يغني عن التكرار[1]. وهو ما أكده آدم ميتز[2] حين قال : «كان مذهب أبي حنيفه أكثر المذاهب ملاءمة للفاطميين».

تلك صورة واضحة عن الخريطة المذهبية في عصر سيادة «الإقطاعية المرتجعة». وهي تبين تأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في نكوص «علم الفقه» خلال هذا العصر. ومن أهم الظواهر المعبرة في هذا الصدد ؛ تفاقم ظاهرة الصراع بين الفقهاء التي استشرت في سائر الأرجاء. لم تكن أسباب هذا الصراع فكرية قحة ، بقدر ما تعود إلى عوامل اقتصادية ـ اجتماعية ؛ عبر عنها المالكي[3] حين قال : «كان فقهاء السلطة ظلمة يبررون جورهم بآراء تحرم الحلال وتحلل الحرام ، إلى حد تحليل الربا». كما لعبت السياسة دورا محوريا في إذكاء الصراع ، فكان الحكام يستعينون بفقهاء من سائر المذاهب السنية حسب مقتضى الحال ؛ كما هو الأمر بالنسبة لخلفاء بني العباس الذين عينوا قضاة من المالكية والشافعية. كذا تنصيب أمراء الأغالبة الأواخر قضاة من المالكية تارة ، ومن الأحناف تارة أخرى ؛ كما أوضحنا سلفًا.

من أسباب هذا الصراع أيضًا التنافس بين الفقهاء لنشر مذاهبهم بين العوام ، الأمر الذي أفضى إلى تدخل العوام في حلبة الصراع مما زاده احتداما وحدة[4].

والصراع بين فقهاء المذاهب مرَّ بعدة مراحل. تمثلت المرحلة الأولى في الجدل والسجال الفقهي ، وأسفر الحال عن تعاظم ظاهرة «المناظرات»[5]. يعلق أحد الدارسين[6] على هذه الظاهره بقوله : «لما كثرت المذاهب من ظاهرية وسنية وشيعية ؛ كثر حب الفقهاء للجدل ؛ يستوي في ذلك المشارقة والمغاربة».

تمثلت المرحلة التالية من الصراع ؛ في تصنيف كتب في الجدل للرد على المخالفين ؛ من أشهرها مصنفات محمد بن سحنون وابن عبدوس ويحيى بن عمر الكناني[7] . وعرف هذا النوع من التأليف باسم «الخلافيات»[8] . وقد اتسم هذا الصنف من الكتابة بالدمغ وإلصاق التهم بالخصوم ؛ إلى حد الاتهام بالكفر والمروق.

---

(١) أنظر : محمود إسماعيل : مغربيات ، البحث المعنون : «محنة المالكية في إفريقية المغربيه» ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٢) الحضاره الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٧٥ .

(٣) رياض النفوس ، جـ ١ ، ص ٤٠٩ .

(٤) Vonderheyden ; **La Berberie Orientale sous La Dynastie des Benou' L' Arlab**, P. 142 , Paris, 1927

(٥) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٦٨ .

(٧) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٦٨ .

لم يقتصر هذا الخلاف على فقهاء السنة وخصومهم من الخوارج والشيعة والمعتزلة ؛ بل دب بين المذاهب السنية الفقهية نفسها ، ودار حول خلافيات تافهة جرى تصعيدها إلى صراعات ذات طابع مقدس. يقول ابن خلدون[1] : «أجرى الخلاف بين المتمسكين بها - أي المذاهب السنية الأربعة - والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه».

وقد أدى هذا الإسفاف إلى استياء بعض الفقهاء المستنيرين فكتبوا عن «الخلافيات» منددين. من أشهرهم محمد بن جرير الطبري - الذي اكتوى بنار الحنابلة - حيث ألف كتابا عن «اختلاف الفقهاء»[2]. ونحا نحوه - في هذا الصدد - أبو علي الكرابيسي[3].

تطور الخلاف بين الفقهاء من الحرب الكلامية إلى حرب فعلية[4] ؛ كما هو الحال بين المالكية والأحناف في أواخر العصر الأغلبي وأوائل العصر الفاطمي. بالمثل جرت مناوشات بين المالكية والشافعية ، حرض فيها المالكية العوام للنيل من خصومهم ؛ حتى ليقال إن فقيهاً شافعيًا - أبو عثمان بن الحداد - تعرض لإهانات من قبل العوام وعاش منبوذا بقية حياته[5]. وفي الأندلس جرت مناوشات واعتداءات من قبل فقهاء المالكية على خصومهم من الشافعية والظاهرية[6] ، لا لأسباب فقهيه ؛ بل «لتباينات اجتماعية برغم الاشتراك في المبادىء العامة الفكرية»[7].

ولعل هذا يفسر إنسحاب فقهاء الرأي من الشيعة والمعتزلة من حلبة الصراع لائذين «بالتقية» . وضاعت سدى توسلات فقهاء الصوفية إلى الحكام لرفع اضطهاد العوام لهم والاعتداء على شخوصهم ؛ بل كان هؤلاء الحكام يحرضون - بدورهم - العوام على المزيد من الاضطهاد لأولئك الذين اعتبروا زنادقة ملحدين[8].

بديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ الذي شهد - بحق -

(١) المقدمه ، ص ٣١٤ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦١ وما بعدها .
(٥) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .
(٦) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ ، ٦١ .

ازدهارا ملحوظًا في علم الفقه. لقد سبق لنا تبيان أسباب ذلك بما يغني عن اللجاج.

ولنحاول الآن رصد معالم وتجليات هذا الازدهار في إطار رؤية سوسيو - تاريخية.

من أهم سمات علم الفقه وتطوره إبان قرن «الليبرالية» ، ذيوع روح التسامح بين سائر المذاهب الفقهية ؛ إلى حد تولي بعض الفقهاء القضاء في دول ذات إديولوجيات مغايرة ، كذا ظهور مذاهب فقهية جديدة ذات نزعة عقلانية متطورة. هذا فضلا عن خروج فقه فرق المعارضة من السراديب والدهاليز و«التقية» لتسود باتجاهاتها المعولة على الرأي والنظر في ظل دول كبرى شيعية على وجه الخصوص. ناهيك بما أحدثه التراكم المعرفي في ميدان الفقه من تحول نوعي ؛ كمًا وكيفًا. فقد ازداد البحث في الفروع واستنباط الأحكام التي تعالج ما استجد من مسائل ومشكلات ، وتجيب عن «النوازل» التي عجز الفقهاء عن التماس حلول لها في القرن السابق. كما استحدثت علوم جديدة في مجال الفقه لتأصيل العلم وتقنينه وتنظيره.

نفصل ما أوجزنا في الفقرة السابقة ؛ فنقول بالنسبة لذيوع ظاهرة التسامح المذهبي ؛ لا نجد عناء في الوقوف على عشرات القرائن والأدلة والبراهين والشواهد التي تعبر عن هذه الظاهره وتفصح عن مكنوناتها.

ولنبدأ بتسجيل مثال طريف بالغ الدلالة على صدق ما نذهب إليه ؛ يتمثل في فقيه عاش خلال عصر الصحوة نعت بصفة «الحَنْفَشي» ، كناية على جمعه بين مذاهب فقهية مختلفة. فقد كان في بداية أمره حنبليًا ، ثم صار حنفيًا ، وأخيرا شافعيًا !! . هذا التقلب بين المذاهب الثلاثة دليل تسامح مذهبي عم هذا العصر[1].

مثال آخر يعطي نفس الدلالة نتلمسه في الفقيه أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري الذي لقب بلقب «المذاهبي» ؛ لأنه كان يفتي في الأحكام بما يراه صحيحًا في سائر مذاهب أهل السنة في الفقه[2].

مثال ثالث مستمد من العصر الفاطمي - بعد انتقال الفاطميين إلى مصر - فحواه أنه برغم الإديولوجية الفاطمية الإسماعيلية ، لم يجد الخلفاء حرجا في تعيين قضاة سنيين في مصر والشام[3]. ولا غرابة في ذلك إذا ما علمنا أن الفاطميين اتخذوا وزراء من اليهود والنصارى ، ومن الأرمن.

(١) جولد تسيهر : مقاله الذي سبقت الإشارة إليه في كتاب : عبد الرحمن بدوي : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٩٧ .

نفس الظاهره نجدها في الإمبراطورية البويهية ذات الإديولوجية الزيدية ـ الاعتزالية. إذ نعلم أن فقيها شافعيا ـ يوسف بن أحمد الدينوري ـ تولى القضاء لبني بويه[1] ؛ بل لم يجد البويهيون غضاضة في تولية فقيه شافعي آخر قضاء بغداد نفسها[2].

تلك الأمثلة ـ وغيرها ـ بالغة الدلالة على ما شاع في عصر الصحوة البورجوازية الثانية من تسامح مذهبي يتسق مع روح الليبراليه التي ميزت هذا العصر.

بديهي أن يفضي هذا التسامح إلى أمرين :

الأول : وضع حد للتعصب المذهبي الذي أفضى إلى الفوضى الفقهية والشغب والصراع السياسي بين الفقهاء.

الثاني : تقارب المذاهب الفقهية المختلفة بعد اكتسائها مسوحا عقلانيا.

ولا غرو ، فقد تقلص نفوذ الحنابلة المتعصبين الذين كانوا يضرمون نيران العداوة والبغضاء بين الفقهاء ، كما جنح الشافعية ـ الذين تطاولوا في القرن السابق ـ في قرن الصحوة البورجوازية الثانية «إلى المسالمة»[3].

أما عن التقارب بين المذاهب الفقهية ؛ فقد أتحفنا ابن حزم بنص غاية في الأهمية يقول : «وجميع أهل القياس مختلفون في قياسهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتى بقياس تعارض به قياس الأخرى»[4].

برغم ما يشي به هذا النص من وجود خلاف بين الفقهاء ، فالمهم أن هذا الخلاف كان ينطلق من أساس منهجي واحد هو«القياس».

مصداق ذلك ؛ أن الفقيه الشافعي محمد بن القفال الشاشي ؛ إمام الشافعية في بلاد ما وراء النهر ـ إبان عصر الصحوة ـ «طعم مذهبه بالقياس والرأي ، نظرًا لأخذه بالاعتزال»[5]. والفقيه الشافعي الأندلسي محمد بن سيد كون مدرسة «تذهب مذهب الحجة والنظر وترك التقليد»[6]. كما يعزى تعويل الفقيه الشافعي الأندلسي بقي بن مخلد على الاجتهاد والعقل إلى كونه «بصيراً بعلم الكلام»[7]. أما ابن صلاً الله القرطبي الشافعي (ت ٣٦٩ هـ) «فكان

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٧٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .
(٤) ابن حزم : المحلى ، جـ ١ ، ص ٥٨ ، القاهره ١٣٧٤ هـ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ .
(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٣٣ .

من أهل النظر في أصول الفقه والعقيدة والأخذ بالرأي حتى اتهم بالاعتزال»[1]. ولا غرو، فقد وصل مذهب الاعتزال إلى الأندلس على أيدي فقهاء شافعية مشارقة لاقوا ترحابًا في بلاط الخليفة الأموي المستنير الحكم المستنصر. من هؤلاء أحمد بن برده البغدادي (ت ٣٦١هـ)، «وكان يقول بالاعتزال»[2].

ومن الشواهد ذات الدلالة على غلبة المذهب الشافعي في صيغته الجديدة؛ انتشاره في بلاد الحجاز منافسا مذهب الإمام مالك في عقر داره[3]. لا غرابة في ذلك إذا ما أدركنا أن الشافعية الجدد كانوا يجرون في الأحكام على أساس الاستنباط، فضلا عن أحكام المذاهب الأخرى[4].

أما المذهب الحنفي، فقد عاد إلى منهجه الأصلي في الرأي والقياس بفضل جهود المتكلمة من «الماتريدية». ومعلوم أنها برغم كونها مذهبا كلاميا سنيا، إلا أنها احتجت على منهج الأشعرية وبزته في إعمال العقل والنظر حتى صار الماتريديه أقرب ما يكونون إلى المعتزلة[5].

بالمثل نحا مذهب مالك نحوا قياسيا فاتحا باب النظر الذي أغلقه الإمام مالك مؤسس المذهب. لقد تم ذلك التطوير على أيدي فقهاء مالكية مستنيرين؛ من أمثال ابن الخدا (ت ٣٤٦ هـ) الذي اشتهر بتوسيع مجال الرأي واستخدام البصيرة في الأحكام، وابن عفيف (ت ٤٢٠ هـ) الذي أفاد من عمله في توثيق العقود في إكساب الفقه المالكي طابعا عمليا، وسليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٣ هـ) الذي كان له رحلة علمية إلى الشرق وعرف بالرأي والنظر من خلال مناظراته مع ابن حزم، وقاسم بن إصبغ الذي اشتغل بالتجارة وساح في المغرب ومصر والعراق وطور المذهب المالكي في الأندلس[6].

تنسحب نفس الظاهرة على مالكية المغرب، فقد كان على بن محمد المعروف بالقابسي «واسع الروايه ملما بالحديث ورجاله، فقيها مالكيا، أصوليا متكلما»[7].

لذلك لم يخطىء أحد الباحثين[8] حين قال: «من المظاهر الهامة في الفقه المالكي - إبان

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
(٢) ص ٤٣٦.
(٣) آدم ميتز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، جـ ١، ص ٣٧٣.
(٤) نفس المرجع والصفحة.
(٥) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٦٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
(٧) نفس المرجع والصفحة.
(٨) المصدر نفسه، جـ ٣، ص ٥١.

عصر الصحوة ـ التوسع في استنباط الأحكام». وعلل باحث آخر ذلك بقوله : «إن لاشتغال المالكية بعلم الكلام وأخذهم بالعلوم العقلية ؛ وجدوا أنفسهم ملزمين على الاشتغال بالمنطق والإفادة منه في الفقه»[١]. هذا فضلا عما ترتب على المساجلات والمناظرات و«الخلافيات» ـ في العصر السابق ـ «من نتائج محموده في التقارب بين المذاهب وقيام حركة فكرية حفزت على العلم والتبحر فيه»[٢].

من مظاهر هذا التقارب ؛ تسامح الفاطميين في المغرب مع أهل السنة ـ خصوصا أتباع مذهب أبي حنيفه ـ في الوقت الذي كانوا فيه قساة على الفقهاء الفاسدين من أتباع المذهب الإسماعيلي[٣].

إنعكست معطيات الصحوة البورجوازية الثانية على الفقه الشيعي. فقد تبلور مذهب فقهي إثني عشري ، من خلال اهتمام عام بترسيخ أصول المذهب وتخليصه من الشوائب التي اختلطت به ـ بفعل الدعاية العباسية ـ وتعليمه للأتباع والأنصار . وقد قام الأئمة الإثني عشرية أنفسهم بهذا الدور باعتبارهم ـ وحدهم ـ المناطين بالتأويل والتشريع[٤].

لقد جنح الفقه الإثني عشري إلى الاعتدال[٥] ، وتقلص الخلاف مع الفقه السني[٦] إلى حد أن أحد الدارسين حكم بأنه ربما كان أقل مما هو قائم بين المذاهب الفقهية السنية[٧] ؛إذ لا يعدو مجرد اختلاف في بعض الشكليات الخاصة بالفروع دون الأصول. ولم يخطىء الباحث نفسه حين ذهب إلى أن الفقه الإثني عشري صار أقرب ما يكون إلى الفقه الشافعي[٨] ـ في صيغته الجديدة التي عرضنا لها سلفًا ـ والمتأثرة بمذهب المعتزلة. ولا غرو ، فقد دخل الاعتزال بأفكاره العقلانية في بناء وتأسيس المذهب الإثني عشري ووضع ـ ركائزه النظرية. نلحظ تلك الأفكار العقلانية خصوصا عند جماعة «الأصوليين» الإثني عشرية التي عول فقهاؤها على الرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح. وهي مبادىء اعتزالية وجدت أصداءها في مصنفات الكليني وابن بابويه القمي[٩]. وقد تأكدنا من تلك الحقيقة بالرجوع

(١) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .
(٣) ألفردبل : المرجع السابق ، ص ٢٠١ .
(٤) عن مزيد من المعلومات راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، المبحث الخاص بفرقة الإثني عشرية .
(٥) لعل ذلك كان من وراء اعتبار الشيخ محمود شلتوت - أحد شيوخ الأزهر - الفقه الإثني عشري مذهبا فقهيا سنيا خامسا .
راجع : كتابنا سالف الذكر .
(٦) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، الترجمة العربية ، ص ٢٢١ ، القاهرة ١٩٨٢ .
(٧) أنظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٤ القاهره ١٩٥٩ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٩) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

إلى كتاب «الكافي» الذي صنفه الكليني، وكتاب «علل الشرائع» لابن بابويه القمي[1].

أما الفقه الشيعي الإسماعيلي؛ فقد بدأ يستقل عن الفقه الحنفي ويتأسس بناؤه بتأسيس الدولة الفاطمية على يد ثلة من فقهاء المذهب ودعاته؛ منهم النعمان بن حيون المغربي الذي انتقل إلى مصر مع انتقال الخليفة المعز لدين الله إليها، وأثر عنه التعمق في العلم بسائر وجوه الفقه. كما كان حجة في معرفة المذاهب الفقهية الأخرى «مع عقل وإنصاف وردود على المخالفين»[2]. ولا غرو، فقد صنف كتبا في الرد على فقهاء المالكية والشافعية والأحناف.

ومن تلامذته النجباء؛ إبنه محمد النعمان قاضي قضاة المعز لدين الله الفاطمي، «وكان واسع العلم في التاريخ والنجوم وأعلم فقهاء عصره بالفقه الإسماعيلي»[3]. لقد كانت الثقافة الموسوعية صفة من صفات الفقهاء الإسماعيلية، وكانت من وراء قدراتهم الفذة في التأويل والأخذ بالعقل والنظر والمنطق. كما أفادوا من الفلسفة في التنظير للمذهب الإسماعيلي، كما سنوضح بعد قليل.

من معطيات عصر الصحوة كذلك؛ ما جرى من تطوير المذهب الظاهري وتجديده. وقد سبق أن عرضنا لنصية المذهب المفرطة في القرن السابق؛ التي ستتحول إلى عقلانية مفرطة على يد ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) مجدد المذهب وصاحب الفضل في تحوله «من البيان إلى البرهان» على حد قول باحث ثقة[4]. وغني عن القول أن إسهامة ابن حزم تلك كانت وثيقة الصلة بمعطيات سوسيو ـ سياسية، أكثر منها تحولا فكريا محضا. لقد كانت مشروعا كاملا لإديولوجية جديدة مخالفة للإديولوجية العباسية السنية والفاطمية الإسماعيلية[5]. لكنها وئدت ووئد معها المشروع نفسه بسبب ضغوط وتحديات سوسيو ـ سياسية أيضًا.

وما يعنينا في هذا المقام بيان الانعطافة التي أحدثها ابن حزم في الجانب الفقهي من المذهب الظاهري. تمثلت تلك الانعطافة في إمكانية استنباط الأحكام من القرآن لمن أوتي حظا كبيرا في الوقوف على أسرار اللغة العربية. وما خفي من أحكام يمكن الوقوف عليها عن طريق ما أسماه «الدليل»؛ وهو يعني استخدام العقل لا في صورة قياس صوري بل استنادا

---

(١) راجع: الكليني: **الكافي**، جـ ١، ص ١٧٩ وما بعدها، ابن بابويه القمي: **علل الشرائع**، ج ١، ص ٢٤٤، ٢٤٥.
(٢) القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج ١٠، ص ٤٣٦، القاهرة ١٩٢٢.
(٣) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ١٩٦.
(٤) أنظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٢٩٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

إلى اعتبارات منطقية بديهية[١]. لذلك حاول ابن حزم محاولة جد مبتكرة في إدماج المنطق داخل اللغة العربية بصورة تحترم قواعدها في التعبير. إن محاولة ابن حزم تلك تجعل منه - بامتياز - مجددا يرفض التقليد[٢]. مصدر المعرفة عنده هو العقل بلا مشاحه، أنظر وتأمل قوله: «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين؛ أحدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس، والثاني؛ مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس»[٣].

تلك نقلة منهجية كبري تتسق مع النقلة العامة في المنهج العلمي التجريبي؛ بل تتجاوزها إلى مادية تجريبية وعقلانية خالصة، ومزج بينهما؛ وهو منهج سبق وامتدحه «برتراند راسل» كما ذكرنا في المبحث السابق. لعل تلك الطفرة التي تجاوزت معطيات العصر، فضلا عن تسييس[٤] فكر ابن حزم؛ كانتا من أسباب وأد مشروعه الطموح في المهد؛ بل من أسباب محنته وإحراق كتبه أيضًا[٥].

ولعل آخر مظاهر ارتباط تطور علم الفقه بمعطيات عصر الصحوة؛ ما جرى آنذاك من اكتمال بناء العلم وتقنينه. يبدو ذلك في وضوح من خلال ما صنف من تواليف في «علم أصول الفقه».

صحيح أن السبق في ذلك يعزى إلى الشافعي؛ لكن مؤلفه ذاك لم يوظف إبان حياته توظيفا إيجابيا؛ بل توقف هذا التوظيف بالكلية في عصر الإقطاعية؛ ليعود التأليف في هذا الميدان من قبل فقهاء المذاهب الأخرى، بما فيهم الشافعية بطبيعة الحال. ومن أشهر من ألف في هذا الباب محمد بن على القفال الشاشي الشافعي، وأبو منصور الماتريدي الحنفي[٦]. ومن المالكية؛ صنف سليمان بن خلف الباجي كتاب «أحكام الفصول في أحكام الأصول»[٧]. كما ألف ابن حزم الأندلسي «كتاب الأحكام»[٨]. هذا فضلا عن تواليف الفقهاء من الشيعة؛ مثل كتاب «علل الشرائع» لابن بابويه القمي؛ الذي أشرنا إليه سلفا.

خلاصة القول، أن نكوص علم الفقه خلال قرن الإقطاعية، وتطوره إبان قرن الصحوة

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٣) ابن حزم: الأحكام، ص ٦٦.
(٤) أثر عن ابن حزم معارضته للسلطات السياسية في عصره؛ فقد نحا باللائمة علي ملوك الطوائف، وأفتى بعدم مشروعية حكمهم. أنظر: ابن بسام: الذخيره في محاسن أهل الجزيره، جـ ١، ص ١٦٩، القاهره ١٩٣٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٦) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٦٤، ١٦٥.
(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٢٥.
(٨) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٣٠٤.

البرجوازية ؛ دليل لا يرقى إليه الشك على ارتباط الفكر بالواقع. كما أن ازدهار الفقه في قرن الصحوة يعد طفرة كبرى لم يعرفها العالم الإسلامي لا من قبل ولا من بعد. وحق لأحد الدارسين الثقاة الجزم بأن هذا العصر يمثل «أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي ؛ حيث شهد التكوين المستقل لتشريع مبني على الاجتهاد المطلق».

٣

علــوم اللغـــه والأدب

أ ـ تمهيـــــد

بديهي أن اللغة والأدب ظواهر اجتماعية ؛ تتأثر في تكوينها وتطورها بمعطيات الواقع ؛ بنفس الدرجة التي تؤثر بها في تغييره وتطويره. فاللغة تثرى في معجمها بثراء الفكر الذي يتأثر بدوره بالواقع السوسيو ـ تاريخي ، كما تتطور مناهج دراستها ، وتتعدد تلك المناهج بتعدد التيارات الفكرية سواء أكانت نصية محافظة أو ليبرالية عقلانية.

والأدب بدوره ـ وفي سائر أنواعه وأجناسه ـ محكوم بدرجة أو بأخرى بمعطيات الواقع ؛ فالإبداع في موضوعه وطرائق تعبيره لا ينطلق من فراغ ، ولا يصدر عن وحي من السماء أو من بطن الأرض.

وفي الحالين معا ـ حال اللغة وحال الأدب ـ يفرز الواقع السوسيو ـ ثقافي «أنموذجه الأمثل» الذي يُقْتفى ويتَّبعْ ، أو يُرْفضُ ويُعارض.

قبل البرهنة على تلك الحقائق ؛ من المفيد أن نبسط بعض الآراء النظرية عن سوسيولوجيا اللغة والأدب ؛ كي نسترشد بها في فحص النتاج اللغوي والإبداع الأدبي في العالم الإسلامي خلال عصر الازدهار .

فيما يتعلق باللغة ؛ ثمة دراسات مستفيضة تنظر للغة باعتبارها ظاهرة إجتماعية . فالأصل الاجتماعي للغة ووظيفتها الاجتماعية ؛ أمران يدخلان في عداد البديهيات. فليس من كلام إلا وينبثق من سياق اجتماعي ؛ ومن ثم «لا غنى عن المنظور الاجتماعي في دراسة

اللغة والكلام. ويشمل السياق الاجتماعي للكلام عددا كبيرا من العوامل، من بينها المجموعة أو المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها المحدِّث، والعلاقات الاجتماية بين المتحدث والمتلقي، وبنية التعامل الاجتماعي ونوعية هذا التعامل، والمعرفة المشتركة بين المشتركين في الحديث»[١].

وننوه بأن هذا المنظور الاجتماعي للغة يغاير رؤية البنيويين - من أمثال دي سوسير - الذين يذهبون إلى أن الكلام مسألة فردية بحتة؛ ومن ثم اقتصرت اهتماماتهم اللغوية على «معرفة التركيبات والأنماط الصوتية المستخدمة للدلالة على معنى بعينه»[٢].

ونحن في غنى عن دحض هذا الزعم؛ وحسبنا الإشارة بأن تلك البنيات الداخلية في اختلافها وتنوعها - فيما نرى - محكومة بمعطيات سوسيولوجية؛ وهو ما سنوضحه بعد حين

وبرغم الانبهار الذي خلفته البنيوية في مجال علم اللغة؛ فقد بدأ في الأفول - وربما التلاشي - عندما ظهرت في السبعينات مدرسة جديدة أنشأت «علم اللغة الاجتماعي»، وأحدثت ثورة في اللسانيات.

ومعلوم أن ظهور هذه المدرسة لم يحدث فجاءة، أو نتيجة رد فعل للمدرسة البنيوية. بل بدأت إرهاصات منحاها مع تطور علم الاجتماع على يد «دور كايم» الذي قال بسوسيولوجية اللغة. لكنه - في الواقع - نظر إلى هذه السوسيولوجية باعتبارها ظاهرة مستقلة أبعد ما تكون عن الأساس الاقتصادي[٣]. وقد تأثر الكثيرون من السوسيولوجيين بهذا الرأي وتشبثوا به لسبب بديهي؛ هو محاولة بناء علم اجتماع مستقل. ومع ذلك فحسبهم الاعتراف بأن الظواهر الاجتماعية - ومنها اللغة بطبيعة الحال - تلقائية وعامة وتتسم بالشمولية[٤].

ويعزى الفضل إلى الفكر الماركسي في تقويم الرؤية «الدوركايمية» بإرجاع تلك الظواهر إلى أساسها الاقتصادي، وتلك بديهية لا تحتاج إلى برهان. وهو ما أثبتته المدرسة المؤسسة لعلم اللغة الاجتماعي من خلال دراسات «إمبريقية» تعتمد التجريب والبحث الميداني أكثر من التجريد والتنظير؛ حيث أسفرت دراساتهم عن اكتشافات مثيرة دحضت الكثير من أحكام علم اللغة العام التي كانت شبه مقدسة[٥].

(١) هدسون: **علم اللغة الاجتماعي**، الترجمة العربية، ص ٣٥٤، القاهره ١٩٩٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٣) حسين الحاج حسن: **علم الاجتماع الأدبي**، ١٠٣، بيروت ١٩٩٠
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٥) هدسون: المرجع السابق، ص ١٢، ١٣.

ثمة فرق إذن بين علم اللغة العام وعلم اللغة الاجتماعي ؛ فالأول يهتم ببنية اللغة دون التعويل على سياقها الاجتماعي. ومن أهم أعلامه «تشومكي» الذي طور البنيوية ومنهجها في مجال دراسة اللغة ؛ باستحداث إضافات منهجية تحويلية وتوليدية صارت أنموذجا بهربه المشتغلون باللسانيات.

وغني عن القول ؛ أن تشومسكي نفسه لم يهمل البعد الاجتماعي في منهجه الجديد ، لكنه اهتم «بدراسة المجتمع في علاقته مع اللغة» ، بينما اهتم المنتمون إلى علم اللغة الاجتماعي «بدراسة اللغة في علاقتها مع المجتمع»[1].

هكذا تتضح أهمية الاتجاهين معا بالبعد الاجتماعي في دراسة اللغة ، ونعتقد جازمين بأن الخلاف بينهما يمكن التماس حل له في «المادية الجدلية» التي تجمع بينهما في قانونها المعروف بجدلية العلاقة بين البنائين التحتي والفوقي.

ويمكن الإفادة من منهجي المدرستين في قراءة ودراسة اللغة العربية خلال عصر الازدهار الذي يتباين واقعه السوسيو ـ تاريخي من حيث انطوائه على قرن سادته الإقطاعية ، يتلوه قرن آخر سادته الصحوة البورجوازية.

في ضوء ذلك ؛ يمكن رصد تأثيرات الواقع في وضعية اللغة العربية سواء في تقلصها أو ثرائها في مجال الألفاظ والمعاني ومدلولات الألفاظ ؛ بل حتى في «الصوتيات». فجميعها تخضع لقوانين جبرية ، وليس تبعا للأهواء والمصادفات ؛ فاللغات عموما مرتبطة بقوانين العمران وظواهره التي هي بالأساس غطاء لواقع سوسيو ـ اقتصادي[2].

خلاصة القول ـ أن «اللغة إبداع اجتماعي نشأ وتطور بتأثير معطيات الحياة التي هي أساسا حقيقة اجتماعية» ؛ بشهادة أحد الدارسين الثقات[3].

أما عن سوسيولوجية الأدب ؛ فتلك بديهية أيضا ، طالما ينبثق الإبداع الأدبي من ذات شاعرة عاقلة بواسطة اللغة ليوجه هذا الإبداع إلى بشر في مجتمع صغر أم كبر. ومن هنا لا يصبح هذا الإبداع فعلا سحريًا يدور في حلقة باطنية منطوية ؛ كما يزعم القائلون بذاتية الأدب وابتسار مهمته في مقولة «الأدب للأدب».

إن صفة «الإجتماعية» ملازمة حتما للإبداع الفني ؛ طالما كانت رسالته التعبير عن

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٢) هدسون : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٣) عن مزيد ن المعلومات ؛ راجع : Welkek ; R, Warren; A : **Theory of literature, Panguin Books,** 1956, P. P. 94, seq .

مجتمع والسعي نحو تجميله وتطويره. ومقولة «الفن للحياة» أصبحت بديهية يمكن علمنتها على أساس كون الأدب يرتكز على ثلاثة محاور ؛ هي الأديب ، والنتاج الأدبي ، والمتلقي ، وكلها مرتبطة بالوسط الاجتماعي بدرجة أو بأخرى. لذلك تأسس «علم الاجتماع الأدبي» لعلمنة تلك البديهية المشار إليها. وفي ذلك يقول أحد الدارسين[١] : «إن وجود أفراد مبدعين يطرح مشاكل في التأويل النفساني والأخلاقي والفلسفي ، كما تطرح الآثار نفسها مشاكل جمالية وأسلوبيه ولغوية وتقنية. أما وجود الجماعة - الجمهور - فيطرح مشاكل ذات طابع تاريخي وسياسي واجتماعي بل واقتصادي أيضا». بل إننا نعتبر أن هذا التأويل النفساني والأخلاقي والفلسفي نفسه يمكن تفسيره سوسيولوجيًا ، تماما كما أن المشاكل الجمالية والأسلوبية واللغوية والتقنية لا تنبو - في التحليل الأخير - عن التفسير الاجتماعي ؛ طالما أخذنا بمقولة «فوكو» عن وحدة الشكل والمضمون. فالشكل الأدبي والجوانب التقنية ذات علاقة وثيقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية ؛ كما ذهب «جولدمان»[٢] ناهيك بمضمون وبناء العمل الأدبي المرتبطان ارتباطا لصيقا ببناء البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها كجنس أدبي[٣]. فالمبدع رغم كونه ذاتا متفردة يبدع من وحي انتمائه الطبقي سواء وعي ذلك أم لم يعِ ؛ وتلك حقيقة قال بها عالم نفساني في تحليله عن «العبقرية»[٤].

نوضح ذلك فنقول ؛ إذا كان المتخصصون في نظرية الأدب يفرقون بين نهجين ؛ نهج خارجي وآخر داخلي ؛ بحيث يعول الأول على بحث تأثير العوامل الخارجية التي تحيط بالأديب والأدب وتؤثر عليهما ، وهو ما يعرف بالسياق الاجتماعي ، ويعول النهج الثاني على النقد الجمالي من خلال المعطيات الداخلية للعمل الأدبي[٥] ؛ فعندنا أن النهجين معا يذوبان في نهج واحد. هذا ما تبناه علم الجمال الماركسي حين ربط بين ما هو داخلي وما هو خارجي ودراستهما معا في ضوء الواقع الاجتماعي. وهو ما تبناه أخيرا «علم الاجتماع الأدبي» في مواجهة «علم النقد الأدبي» التقليدي. ذلك أن الأخير يركز على اكتشاف الدلالات في العمل الأدبي في إطار نسق خاص به ، بينما يهتم الأول بالكشف عن الأصول الاجتماعية للأفكار في المجتمع وفق تصور صراعي[٦]. ونضيف إلى ذلك تطبيق الرؤية ذاتها

(١) إسكاربيت (روبير) : **سوسيولوجيا الأدب** ، الترجمة العربية ، ص ٦ ، ٧ ، بيروت ١٩٨٣ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : السيد يسن : **التحليل الاجتماعي للأدب** ، ص ٢٥ وما بعدها ، القاهر ١٩٧٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٤) Havelock ; **A study of British Geniers**, p. p. 44 , 45, London, 1904 .

(٥) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ١٠ ، ١١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

على جماليات وتقنيات النص الأدبي أيضا.

لذلك يقترح «البيرميمي» دراسة جوانب أربعة في النقد الأدبي الاجتماعي ؛ هي الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية ، والدراسة الاجتماعية للموضوعات ، والدراسة الاجتماعية للطباع والشخصيات ، وأخيرا الدراسة الاجتماعية للأساليب[1]. وهو ما عول عليه «اسكاربيت» ـ وسنعول عليه في دراستنا ـ حين أثبت أن الأجناس الأدبية في محتواها وشكلها تختلف من عصر إلى آخر باختلاف المعطيات السوسيو ـ تاريخية[2].

فالأدب في عصور الإقطاع يتسم بخصائص مغايرة لخصائصه في ظل البورجوازية[3] ؛ إذ نجده متخلفًا منغلقا في شكله ومضمونه في ظل الإقطاعية بينما نراه أكثر انفتاحا في المجتمع البورجوازي لتحرره من المحاذير والمحظورات خصوصا ما يتعلق منها بالدين[4].

وننوه بأن التفسير الاجتماعي للأدب لم يعد قاصرا على النقاد الماركسيين ؛ بل أخذ به الكثيرون من النقاد الرأسماليين إنطلاقا من علميته ووجاهته[5]. لم يكن انتصار تلك المدرسة فجائيا ولا جزافيا ؛ بل كان نتيجة جهود سابقة لأدباء ونقاد وعلماء اجتماع معظمهم ماركسيون.

بدأت إرهاصات «علم الاجتماع الأدبي» مع «مدام دي ستايل» التي كتبت في عام ١٨٠٠ كتابها «الأدب وعلاقته بالأنظمة الاجتماعية» ؛ أبرزت فيه تأثير الدين والعادات والتقاليد والقوانين في الأدب ؛ دون تأصيل نظري[6]. كما قام «ماركس» و«أنجلز» بطرق باب التنظير من خلال طرح آراء واجتهادات ؛ جرى جمعها وطبعها عام ١٩٣٣ بباريس تحت عنوان «عن الأدب والفن». تلت ذلك جهود علماء اجتماع من أمثال «دوركايم» و«موس» من خلال تأسيس علم مستقل للاجتماع. لكن التأصيل النظري للنقد الأدبي الاجتماعي ، جرى على أيدي ماركسيين مجددين ينتمون إلى «مدرسة فرنكفورت» ؛ من أمثال «أدورنو» و«لوفغر» و«لوسيان جولدمان». بل إن «سارتر» نفسه كتب كثيرا لتأكيد تأثير الاقتصاد في

(١) أنظر: . Memi ; A : **Problèmes de la sociologie de la Litterature**, P. P. 290 , seq, Paris, 1964

(٢) إسكاربيت :المرجع السابق ،ص ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ،ص ٧٧ .

(٤) المصدر نفسه ،ص ٣٨ .

(٥) أسست مراكز بحث فى الكثير من المجتمعات الغربية المعاصره تعول على التفسير الاجتماعى للأدب . منها ؛ «مركز سوسيولوجيا الأحداث الأدبية » فى مدينة « بوردو » بفرنسا . كما أسس - بتشجيع من دار نشر « بنجوين » « معهد أبحاث سوسيولوجيا الأدب » ، لاقت أبحاثه قبولا عريضًا فى ساحة النقد الأدبى بألمانيا وإيطاليا واليابان فضلا عن الكثير من البلدان الاشتراكيه » .أنظر :اسكاربيت :المرجع السابق ،ص ٣٩ .

(٦) المصدر نفسه ،ص ٨ ، ٩ .

الأدب[١].

لكن التأصيل النظري والتطبيقي لسوسيولوجية الأدب ، تم على أيدي المشتغلين بعلم الجمال الماركسي من أمثال «تشير نفسكي» و«بليخانوف» الذي أبرز «الشهادة الاجتماعية التي تأتى بها الأعمال الأدبية»[٢]. وبفضل «لوكاتش» تطورت تلك المدرسة نتيجة جهود مضنية وجادة في دراسة الأذواق والمثل والمفاهيم الجمالية في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي ؛ على أساس أن «الفنون دالة المجتمع». وفي هذا الصدد أنجز «لوكاتش» نظريته عن «أنماط رؤية العالم» التي رد فيها كل نمط إلى أصوله الاجتماعية[٣]. وأخيراً برز «لوسيان جولدمان» بنظرياته المقنعة و«الكاسحة» التي قننت الرؤية الاجتماعية للأدب ، والتي ما فتئت تلقي بتأثيراتها على معظم النقاد من مختلف المدارس[٤].

تلك نظرة سريعة حول «سوسيولوجيا الأدب» آثرنا عرضها لا للتعريف بها ؛ بقدر ما سنعول عليها في دراسة الأدب العربي خلال «عصر الازدهار».

وننوه أن محاولة من جانب نقاد الأدب العربي ومؤرخيه تستوحي تلك الرؤية لم تحدث إلى الآن بالنسبة لأدب العصر الإسلامي الوسيط. وإن جرت جهود محموده من قبل بعض النقاد العرب المعاصرين لدراسة الأدب العربي الحديث والمعاصر.

أما بصدد المرحلة التي ندرسها ؛ فلم يقدم المؤرخون شيئا ألبتة في هذا المجال اللهم إلا مجرد وصف سردي لنتاج بعض المبدعين. بينما اعتمد المشتغلون بالأدب العربي مناهج ورؤى تقليدية سواء في مجال التأريخ ، أو تحليل الإبداع. ينسحب الحال نفسه على التأريخ للغة العربية ؛ بحيث نظر الدارسون إلى المنهج الاجتماعي بعيون الريبة والشك ؛ بينما انصرف بعضهم إلى المناهج الغربية المستحدثة كالبنيوية والسيميائية والفيلولوجية والسيكولوجية يطبقونها على الإبداع العربي في «آلية» دوغمائية وانبهار مشتط. وفي كل الأحوال ، عجز هؤلاء وأولئك عن تقديم تأريخ وتفسير مقنع ؛ لا لشيء إلا لعجز تلك المناهج نفسها عن التأويل والتفسير.

ومن الإنصاف أن ننوه ببعض المحاولات «المراهقة» من قبل بعض المستشرقين في دراساتهم عن التاريخ والتراث الإسلامي العام. إذ تتناثر في ثناياها بعض الآراء والأحكام

(١) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ٨٢ ، ٨٣ .
(٢) إسكاربيت : المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٣) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

المعبرة عن رؤية سوسيولوجية في التفسير ؛ دونما برهنة أو تأصيل.

نسوق في هذا الصدد بعض الأمثلة الدالة. منها :

الحكم بأن اللغة العربية والأدب العربي في عصر الازدهار تأثرا بمعطيات النهضة العلمية والفكرية التي كانت من وراء هذا الازدهار[1] ، وأن النهضة الثقافية ذاتها كانت نتيجة عوامل اقتصادية - اجتماعية[2]. كذا القول بأن الإسهامة الحقيقية في هذا المجال تعزى إلى تيارات فكرية عقلانية - كالمعتزلة - طرحت أفكارا جديدة ومعاني مبتكرة وصاغت أساليب وتقنيات مماثلة[3].

كذا فطنة بعض دارسي الحضارة الإسلامية إلى تأثر اللغة والنتاج الأدبي بالطبقات الاجتماعية. فكان هناك مدرسة أرستقراطية أبدعت لإمتاع الأرستقراطية وكبار التجار الذين يشكلون الشريحة الكبرى للطبقة البورجوازية ؛ لذلك انصب هذا الإبداع على الغرائب والأعاجيب وصيغ في قوالب نثرية أو شعرية تحفل بالبديع والتذويق[4]. كذا ؛ بعض الآراء السديدة عن الوظيفة السياسية والاجتماعية والدعائية والتعليمية للأدب ؛ بحيث كان الإبداع الفني يخدم أغراضًا عملية ولم يكن «فنا للفن» ، بقدر ما كان «فنا للحياة»[5].

وأخيرًا بعض الأحكام الوجيهة لبعض الدارسين العرب المحدثين الذين حاولوا - في عجالة ودونما برهان - ربط الإبداع اللغوي والأدبي بالسياسة التي تعكس معطيات بنية اجتماعية وصراع طبقي ؛ فكان هناك «أدب رسمي» وآخر «شعبي» ، اتسم الأول بالجمود والثبات ، والثاني بالإبداع والتحول[6].

وغني عن القول أن هذه الآراء الصحيحة ، فضلا عن تناثرها في مؤلفات عامة ؛ تحتاج

---

(١) أنظر : جب «هاملتون» : دراسات فى حضارة الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ٣٦ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٤) أنظر : آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٢ .

(٥) أنظر : Ivanovva : **Ismaili tradition Concerning the rise of the Fatimi caliphs**, p. p . 2, 10 , London, 1942 .

(٦) وإن كنا نأخذ على بعض القائلين بهذا الرأي الشطط والمجازفة في التفسير الخاطيء لأحكام صائبة . من أمثلة ذلك ما ذهب إليه «أدونيس» من أن الدين هو السبب الأساسي لترسيخ الاتجاه التقليدي النصي ، وهو الذي حال دون انتصار تيار التجديد . أنظر : **الثابت والمتحول** ، جـ ٢ ، ص ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٢١٤ . وهذا التفسير الخاطيء ليس بدعًا ؛ بل هو ترديد لدعاوى استشراقية ترى أن الإسلام محق الإبداع ؛ خصوصًا في مجال الأدب والفن . ومن أسف أن بعض المفكرين العرب نحوا نفس المنحى . أنظر : عبد الرحمن بدوي : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، مقدمة المترجم . وهو أمر دحضه بعض المستشرقين المنصفين . أنظر : رودنسون «مكسيم» : الإسلام والرأسمالية .

إلى برهنة وتأصيل ؛ وهو ما سنحاوله في الصفحات التالية.

ب ـ علـــوم اللغـــة

لا ينبو علم اللغة في نشأته وتطوره عن القاعدة المعهودة ، وهي الارتباط بالواقع ، في جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية. ذلك أن اللغة ظاهرة اجتماعية أساسًا ، كما أن المشتغلين بعلومها ينتمون إلى شرائح اجتماعية واتجاهات مذهبية وتيارات فكرية. ومعلوم أن الجانب المذهبي مرتبط بتوجهات سياسية ؛ والسلطة السياسية المسيطرة هي الطبقة المتفوقة التي تفرض إيديولوجيتها.

ونحن في غنى عن شرح الارتباط بين اللغة والفكر طالما أنها هي الوعاء الأساسي لهذا الفكر ، كما أن اللغة بدورها ليست أداة للتفاهم أو وعاء للفكر فحسب ؛ بل هي ثقافة في حد ذاتها.

مهمتنا في هذا المبحث هي تبيان التأثيرات السوسيو ـ تاريخية في اللغة العربية في تطورها أو نكوصها ، في مناهج دراستها وسيرورة محتواها وبرهنة اختلاف مدارسها باختلاف الأصول الاجتماعية والمواقف السياسية والانتماءات المذهبية لأصحابها.

سبق وعالجنا في الجزء الأول من المشروع تأسيس علم اللغة ، وظهور مدارس ثلاثة مختلفة في توجهاتها هي ، مدرسة الكوفة المحافظة ، ومدرسة البصرة الليبرالية ، ومدرسة بغداد التوفيقية. ولنحاول الآن تعقب ورصد ما استجد واستحدث خلال عصر الازدهار بحقبتيه الإقطاعية والمتبرجزة. ولا نصادر سلفًا على المطلوب حين نحكم بأن الاتجاه النصي المحافظ ساد خلال قرن الإقطاعية ؛ حيث تجذر التقليد ، وانعدم الابتكار واقتصرت جهود علماء اللغة على تقديم شروحات وتلخيصات لما أنتجه الرواد الأوائل في عصر التأسيس. لكن ذلك لم يحل دون تواجد شاحب للاتجاه المضاد ؛ خصوصا إبان القرن الثالث الهجرى الذي شهد تداخل الاتجاهين ـ نظرا للتداخل بين النمطين الإقطاعي والمبتبرجز ـ فشهد لذلك ظهور اتجاه ثالث «توفيقي» ذي خصائص مميز.

لكن قرن الصحوة البورجوازية الثانية ساده الاتجاه الليبرالي بصورة سافرة ؛ ليتطور علم اللغة ـ وتتطور اللغة نفسها ـ نتيجة تطور الواقع السوسيو ـ سياسي ؛ حيث تبنت الحكومات المتبرجزة هذا الاتجاه وشجعت علماء اللغة على الإبداع والابتكار . كذلك أثريت اللغة العربية بألفاظ ومعان جديدة نتيجة النهضة الإقتصادية والعلمية والفكرية ؛ إذ تلاقحت اللغات المختلفة في المجتّمع الإسلامي تلاقحا أفاد معجم اللغة العربية. ناهيك بغلبة المناهج العقلانية

التي وظفت في تقنين وتأصيل وتنظير علم اللغة ، وظهور علوم أخرى كالبلاغة والصوتيات والاشتقاقات ، وأخيرا ظهور المعاجم اللغوية بشروحاتها الضافية للألفاظ وتبيان معانيها ودلالاتها.

فلنحاول برهنة ذلك من خلال رصد استقرائي في إطار رؤية سوسيولوجية.

بالنسبة لقرن الإقطاعية ؛ يلخص أحد الدارسين الثقات[1] حال علم اللغة في عبارة بالغة الدلالة ؛ حيث يقول عن علماء اللغة : «لقد ساروا على القديم من غير تفكير في تغييره أو الخروج عليه نتيجة جمودهم الذهني أو حب السلامة».

باستقراء تلك العبارة ؛ نفهم أن من اتسموا «بالجمود الذهني» هم علماء اللغة النصيين من مدرسة الكوفة. ومعظمهم من أهل السنة الذين لمع نجمهم في عصر جرى فيه إحياء المذهب السني واضطهاد المعتزلة. أما من آثروا «حب السلامة» ؛ فهم العلماء الليبراليون ـ خصوصًا من الشيعة والمعتزلة ـ الذين اضطروا إلى التقليد خوفا وتقية ، ومعظمهم ينتمي إلى مدرسة البصرة.

يمثل التيار الأول ثلة من اللغويين التقليديين من أمثال الأصمعي وابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) وأبي زيد وغيرهم «ممن كانوا لا يبيحون لأنفسهم أن يقولوا كلمة ، أو يشتقوا اشتقاقا إلا عن سماع»[2]. وكان زعيمهم أبو سعيد السيرافي الذي كان يقارن بأبي على الفارسي ـ زعيم التيار الليبرالي ـ فكان يقال «أبو سعيد أكثر رواية ، وأبو على أكثر دراية»[3].

تعاظم اتجاه مدرسة الكوفه المتعصبة للنصية على حساب مدرسة البصرة المعولة على الرأي[4]. إذ اقتصر منهج الكوفيين على السماع الذي كان يرد كل ما يخرج عن عادة العرب وألا يجري على فطرتهم . ويعد اللغوي أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) خير من يمثل هذا الاتجاه ؛ «فكان يسلم بكل ما صدر عن العرب على اختلاف لهجاتهم ؛ إذ كان محصورا

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٥٧ , ولعل من أهم الفروق بين المدرستين ، أن مدرسة الكوفة كانت أقل قياسا من مدرسة البصرة التي توسعت في القياس . كما حرص الكوفيون على استقاء اللغة من فصحاء الأعراب ، بينما توسع البصريون ليأخذوا عن سائر الأعراب ؛ حتى من عاش منهم بجوار الحواضر . كما كان الكوفيون يعتدون بالأشعار والأقوال الشاذة ، بينما اشترط البصريون الكثرة في التقعيد .منها أيضا عدم اعتماد الكوفيين على المنطق والأقيسة العقلية ، بينما برع البصريون في التأويل والتقدير وتوظيف المنطق والعقل .عن مزيد من المعلومات ؛ راجع أحمد مختار عمر : البحث اللغوي عند العرب ، ص ١٣٦ وما بعدها ، القاهر ١٩٨٨ .

بالتتبع والرواية والسماع»[١].

عموماً ، لم يقدم اللغويون المحافظون جديدا ، «بل كانت معارفهم مرصوصة إلى جانب بعضها البعض ، مفككة لا رابطة بينها ، وكان الاهتمام ينصب على الجزئيات ؛ كما هو الحال عند أبي العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ)»[٢]. ومع ذلك اتسموا بالمكابرة والغطرسة وأمعنوا في التنديد بخصومهم من مدرسة البصرة[٣].

ليس بغريب أن يسود هذا الاتجاه النصي سائر أقاليم العالم الإسلامي التي سادتها «الإقطاعية المرتجعة».

ففي المشرق ؛ تقهقر علم اللغة في السند وأفغانستان ، نظراً لتعصب النظام الغزنوي الحاكم للمذهب السني[٤].

وفي الأندلس ؛ حيث غلب المذهب المالكي الرافض للرأي والقياس ؛ إنعكس تأثير ذلك على اللغويين والنحاة ؛ فاقتصرت جهودهم على «تقليد» المشارقة. مثال ذلك ؛ اللغوي محمد بن الحسن الزبيدي الإشبيلي الذي ألف في النحو واللغة كتبا تشي عناوينها بمضامينها ؛ مثل كتاب «الواضح» وكتاب «أخبار النحويين»[٥].

أما عن الاتجاه المضاد ـ مدرسة البصرة ـ فلم يختف إبان هذا القرن ـ نظرا لعدم حسم الصراع بين الإقطاع والبورجوازية ـ واشتبك أصحابه في صراع مع النصيين ؛ أحرز وافيه قصب السبق ؛ حتى عرفوا باسم «المجادلة»[٦]. ولعل هذا يفسر خروجهم عن «التقية» نسبيا ـ أواخر سني الإقطاعية ـ ومالوا إلى التوفيق ؛ إلى حد جعل بعض الدارسين يتحدثون عن «تيار توفيقي» بين مدرستي الكوفة والبصرة[٧].

مصداق ذلك ؛ ظهور نحاة ولغويين توفيقيين ـ خصوصا في المناطق التي شهدت نشاطا تجاريا والتي كانت بعيدة عن مركز الخلافة السنية ـ من أمثال «ابن ولاد» (ت ٣٣٢هـ) الذي نشر النحو بصيغته الجديدة في مصر. ففي الوقت الذي أخذ فيه بالسماع[٨] ؛ لم يتقاعس عن

---

(١) الجاحظ : **الحيوان** ، جـ٣ ، ص ٣٩ ، القاهره ١٩٣٨ .
(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ١ ، ص ٤١٦ .
(٣) الجاحظ : المرجع السابق جـ٣ ، ص ٣٩ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٢٧٧ .
(٥) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس** ، ص ٧٠٣ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٦) الجاحظ : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٣٩ .
(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١١٥ .
(٨) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

تأليف كتاب «الانتصار لسيبويه». وبفحص هذا العنوان «سيميائيا» نقف على حقيقة الصراع المحتدم بين لغوي السماع ولغوي الرأي، مع رجحان كفة الأخيرين.

وعلى نفس المنهج سار أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ) الذي درس في العراق على نحاة ذوي اتجاهات مختلفة - كالأخفش الصغير والمبرد والزجاج - وألف كتبا من أشهرها «كتاب التفاحة» في النحو، وكتاب «المبهج في اختلاف البصريين والكوفيين»(١)، و«إعراب القرآن». وتعكس عناوين تلك الكتب مصداقية ما ذهبنا إليه من صراع بين لغوي النقل ولغوي العقل؛ بما لا يحتاج إلى بيان.

على أن هذا الصراع أخذ يميل لصالح لغوي العقل، خصوصا في الأقاليم التي تأثرت بالثقافة اليونانية وشهدت قيام دول شيعية. مثال ذلك الدولة الحمدانية في حلب التي احتضنت أهل الرأي من أمثال أبي على الفارسي وابن جني وابن خالويه - الذين عاشوا في نهاية قرن الإقطاعية وأوائل قرن الصحوة البورجوازية الثانية - والذين عولوا على القياس وعدم الاقتصار على السماع(٢).

هكذا بدأ هذا الاتجاه في الظهور والسيادة مع وقوع تحول سوسيو - سياسي، وسوسيو - ثقافي في آن. حيث تخلص اللغويون والنحاه من طريقة الفقهاء ومذاهبهم(٣)، «وارتقي البحث اللغوي وأخذ سبيله إلى النضج بدرجة لم تسمح بجديد بعدها»؛ على حد تعبير باحث لغوي مقتدر(٤).

خلال هذا القرن «خفت حدة التنافس والتعصب، وظهر جيل جديد من العلماء لم يتحيز لعالم دون آخر، وظهرت مدرسة بغداد التي اتجه رجالها إلى عرض المذهبين السابقين وانتقادهما واختيار ما يبدو مناسبا منهما، بالإضافة إلى زيادة تولدت لهم من اجتهادهم قياسًا وسماعًا»(٥).

هذا فضلا عن الإفادة من الفلسفة اليونانية في صياغة منهج جديد يفتح الباب على مصراعيه للقياس والنظر؛ إذ نعلم أن السلطان عضد الدولة البويهي رعى حواراً في قصره دار حول المقارنة بين النحو العربي والنحو اليوناني. كما تأثر ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)

(١) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ١٦٩، ١٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٣) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ ١، ص ٤١٦.
(٤) أنظر: أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

بمقدمات «إيساغوجي» عندما ألف كتابه «مقدمة في النحو»[1]. كما ألف ابن السراج كتابا في النحو سماه «الأصول» ، «جعل أصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين». أما الروماني (٣٨٤ هـ) فهو أول من مزج النحو بالمنطق وعلل الأحكام تعليلا منطقيًا[2] ، فصلا عن ريادته المبكرة في «علم الصوتيات»[3]. ولقد سجل أبو حيان التوحيدي تلك الظاهره في كتابه «المقابسات» ، فضلا عن تأليف رسالة بعنوان «ما بين المنطق والنحو من المناسبة» ذهب فيها إلى أن «النحو منطق عربي ، والمنطق نحو عقلي». واعتمد أبو الحسين إسحق بن وهب (ت ٣٣٥هـ) البرهان العقلي منهجا لدراسة البلاغة ، كما يتضح في كتابه «البرهان في وجوه البيان»[4]. كل هذه الشواهد تنهض دليلا على فتح منهجي جديد في دراسة علم اللغة ، لا يقلل من شأن التأثيرات اليونانية في صياغته ما ذهب إليه بعض الباحثين بأن هذا التأثير ورد بصورة غير مباشرة عن طريق المعتزلة[5].

وأيّ كان الأمر ؛ فالثابت أن الفكر الإسلامي عموما أفرز - في عصر الصحوة البورجوازية الثانية - معطيات ثقافية أسهمت في تطوير علم اللغة. وحسبنا أن اللغويين والنحاة - آنذاك - حازوا معارف واسعة وثقافة موسوعية نتيجة رحلاتهم العلمية ؛ حتى أن أحدهم - المالقي - كتب موسوعة في الحساب والطبيعة والنبات والحيوان والإنسان والاجتماع والشريعة والأديان والشعر والحكايات والأساطير[6]. كما كان أبو على القالي (ت ٣٥٦ هـ) ذا ثقافة واسعة - من جراء تسفاره - ضمنها مؤلفاته في الفقه والنحو واللغة والصرف[7]. كما يعد كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه موسوعة جامعة في اللغة والنحو والعروض والفقه[8].

وثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام ؛ وهي أن معظم اللغويين المبدعين في هذا العصر كانوا معتزلة. ومعلوم أن المعتزله هم رواد النظر العقلي في الفكر الإسلامي. ولعل هذا يفسر لماذا أخضع أبو على الفارسي المعتزلي اللغة لأحكام العقل ، كما كان ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) - ذِو الأصل الرومي - أعظم علماء عصره في النحو تأليفا ومنهجا ؛ إذ عول على العقل فيما

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤١٧ ,
(٢) أحمد أمين : الرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٢٣ .
(٣) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٩٦ .
(٤) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٥٨ .
(٥) راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(٨) المصدر نفسه .ص ٨٤ .

صنف من كتب في اللغة والنحو والعروض والصرف[١] ؛ لا لشيء إلا لكونه معتزليا. ولا غرو فقد أصبح من الشائع عند الباحثين أن مدرسة القياس في اللغة مرتبطة بالاعتزال ، كما وأن اختفاء هذه المدرسة بعد منتصف القرن الخامس الهجرى يرجع إلى اختفاء الاعتزال[٢].

وقد لخص باحث نابه[٣] منهج تلك المدرسة بقوله : «من خصائص التجديد في علم اللغة غلبة الاتجاه القياسي وإبداء الرأي. فقد نشأ قياس جديد لاستنباط صيغ ودلالات وتراكيب جديدة».

لقد دشن أبو على الفارسي مرحلة سيادة أهل الرأي والقياس في اللغة[٤]. وعلى نهجه سار تلميذه ابن جني ـ الذي كان عقلانيا قياسا ـ إذ أن اللغة في نظره بما هي ألفاظ ودلالات ؛ إنما هي تواضع لا توقيف. ومن آرائه في هذا الصدد أن اللغة لم توضع في وقت واحد ؛ وإنما وضعت بشكل متلاحق متتابع تبعا للدواعي . باختصار كان يرى أن اللغة ظاهرة اجتماعية تنمو وتتسع وتتطور[٥] . لذلك لم يتوقف لغويو ونحاة عصر الصحوة عند ما قاله العرب ؛ بل اجتهدوا على أساس أن العرب كانوا يخطئون ؛ فلا تصح مجاراتهم ، بل يجب تصحيح أخطائهم وما حصل لها من تصحيف[٦]. وكانت الغاية من وراء ذلك هي العناية بالمعنى ومعرفة الدلالات المختلفة للكلمة الواحدة ؛ حتى لو وجد بعضها عند العوام[٧].

ما كان بالإمكان أن يسود هذا الاتجاه التجديدي لولا احتضان النظم المتبرجزة ـ شيعية كانت أم سنية ـ لهؤلاء المجددين وتشجيعهم على الإبداع والابتكار . نعلم مثلا أن سيف الدولة الحمداني ـ الشيعي الإثني عشري ـ احتضن أبا بكر الخوارزمي والجرجاني وأبا على الفارسي وابن خالويه ؛ وكلهم قياسيون مجددون[٨].

وفي بلاط بني بويه ـ الشيعة الزيدية ـ لمعت أسماء محمد بن دريد الأسدي (ت ٣٢١هـ) صاحب كتاب «الجمهرة» وستة كتب أخرى[٩] ، ورائد مدرسة في القياس من أعلامها أبو

(١) جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربيه ، ص ٦١٢ ، ٦١٣ ، بيروت ١٩٦٧ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .
(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٥٦ وفي هذا الصدد ؛ أثر عن أبي علي الفارسي قوله : «لأن أخطىء في خمسين مسألة مما بابه الرواية ؛ خير عندي من أن أخطىء في مسألة واحدة مما بابه القياس» .
(٤) نفس المرجع والصفحة .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٠ ، ٩٣ .
(٧) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٣٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٩) ابن النديم : الفهرست ، ص ٦١ .

على القالي[1]. كما ألّف أحمد بن فارس (ت ٣٩٠ هـ) كتاب «الصاحب» في خصائص اللغة العربية واختلاف لهجاتها ، وأهداه للصاحب إسماعيل بن عباد وزير بني بويه. أما الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) فقد لاقى حفاوة في البلاط البويهي ، وكان أشهر لغويي عصره ؛ إذ ألف كتاب «دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة» ، وتوصل إلى نظرية جديدة هي «نظرية النظم» ؛ عالج فيها إشكالية العلاقة بين المعنى واللفظ من خلال أبحاث معمقة في النحو والكلام والبلاغة. وكشف عن منهج إستدلالي للأساليب البيانية البلاغية ، وأقام مطابقة شبه تامة بين نظام الخطاب ونظام العقل ؛ فأحدث بذلك «ثورة إبيستيمولوجية» بالغة الأهمية ؛ على حد تعبير مفكر معاصر[2].

بديهي أن ينتشر هذا المد التجديدي ليغمر سائر أرجاء العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه ؛ مواكبا لتيار الصحوة البورجوازية.

ففي بلاد ما وراء النهر اشتهر العالم اللغوي محمد بن أحمد بن أزهر ـ المعروف بالأزهري ـ (ت ٣٧٠ هـ) ، الذي صنف كتاب «التهذيب» في عشرة مجلدات ، وكذلك إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٨ هـ) صاحب معجم «الصحاح» ، وأبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) صاحب كتاب «لطائف المعارف»[3] ، والذي قيل عنه إنه «راعي تلعات العلم ، وجامع أشتات النثر والنظم ورأس المؤلفين وإمام المنصفين» . وتنم عناوين مؤلفاتهم جميعاً عن إسهامات جلّى في ميدان علم اللغة[4].

وفي ظل الدولة الفاطمية تطورت علوم اللغة والنحو والبلاغة في مصر والشام. ومن أشهر علمائها أبو بكر الإدفوي وابن بابشاذ (ت ٤٦٩ هـ) الذي كان تاجرا أفاد من سياحاته في لقاء مشاهير اللغويين والنحاة[5].

أما في بلاد المغرب ؛ فقد اشتهر ابن رشيق (ت ٤٢٥ هـ) صاحب كتاب «العمدة» ، ومحمد بن جعفر القزاز صاحب كتاب «الجامعة» في اللغة ، وعبد العزيز بن سهل الخشني وغيرهم[6].

وقد شهدت بلاد الأندلس نقلة كبرى في مجال اللغة والنحو ، بفضل ابن سيده المرسي

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٩ .
(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، ص ٨٣ ، بيروت ١٩٩١ .
(٣) أحمد أمين المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٦ .
(٤) جورجي زيدان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

(ت ٤٥٨ هـ) صاحب كتاب «العالم والمتكلم» ، والزبيدي الإشبيلي الذي قام بجهد محمود في تنقية كتب الأدب من الألفاظ العامية ، ويوسف بن عيسى (ت ٤٧٥ هـ) الذي نقد كتاب سيبويه في النحو[١]. كما عرف ابن حزم بمذهب خاص في اللغة بعد نقد حصيف لسائر التيارات الأخرى[٢]. وفي نفس المنحى ألف ابن مضاء القرطبي كتابا أسماه «الرد على النحاة» وفند مذاهبهم وابتكر مذهبا استهدف إكساب النحو طابعا عمليا[٣].

هكذا اتسم اللغويون والنحاه في هذا العصر بالتجديد وإعمال العقل واتباع المنهج النقدي ، فضلا عن إكساب النحو طابعا عمليا ؛ كما سبق القول . وكلها سمات تتسق ومعطيات الصحوة البورجوازية .

من الشواهد الأخرى الدالة على هذا الازدهار ، ما حدث من تقنين اللغة ووضع علم أصولها ، فضلا عن ظهور علوم أخرى وثيقة الصلة بها كالصرف والإشتقاق والبلاغة والصوتيات ، بالإضافه إلى وضع المعاجم .

ويعتبر ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) أول من كتب في «علم الصرف» ؛ أي ما نسميه بفقه اللغة[٤]. وقد لقي هذا العلم دفعة كبرى بفضل الثعالبي الذي ألف عن «أسرار اللغة» كتابا تعمق فيه الجوانب الأسلوبية[٥].

ويعد ابن جني رائدا أيضا في باب «الاشتقاق» الذي بدأت إرهاصاته مع أستاذه أبي على الفارسي . ويعد كتاب «الاشتقاق الكبير» لابن جني خير ما ألف في هذا المجال[٦]. ومن بعده ظهر ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) صاحب كتاب «مقاييس اللغة» ؛ وفيه اختط طريقًا جديدًا ؛ حيث استخلص من المعاني المختلفة للكلمة معنى واحدا اتخذه أساسًا للاشتقاقات المختلفة التي تدور حوله[٧].

من المظاهر الدالة على ازدهار علم اللغة في هذا العصر أيضا ؛ ظهور «علم البلاغة» الذي بدأت إرهاصاته مع البحث في أسباب إعجاز القرآن الكريم . وبفضل أبي هلال العسكري(ت ٣٩٥ هـ) أصبحت البلاغة علما مستقلا يبحث في الجوانب التي ترفع من قدر

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .
(٢) أحمد مختار عمر ؛ المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١١٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٨
(٦) المصدر نفسه ، ص ٩٢
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

الكلام وتكسوه جمالا وجلالا ، كذا في الجوانب الخاصة بالعيوب التي تحط من قدر القول وتكسبه قبحًا وسخافة . ومعلوم أن هذا العلم كان يسمى «علم البيان» ؛ حتى جاء الجرجاني فوضع قواعده وأصل أصوله وأكسبه اسمه من خلال كتابه الهام «أسرار البلاغة»[١].

وفيما يتعلق بعلم «الصوتيات» ؛ يعد ابن جني أول من أفرد مباحث خاصة به في كتابه «سر صناعة الإعراب» ؛ بل يعد أول من أطلق مصطلح تسميته الذي مازال سائدًا حتى الآن[٢]. وقد فطن بنفسه إلى ريادته هذا المجال حين قال : «وما علمت أن أحدا من أصحابنا خاض في هذا الفن هذا الخوض ، ولا أشبعه هذا الإشباع»[٣]. ثم تواتر العلماء من بعده ينهجون نهجه ؛ من أشهرهم ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) الفيلسوف ؛ إذ خصص رسالة في هذا الباب أسماها «أسباب حدوث الحروف» . وفي كتابه «الشفاء» قدم دراسات مستفيضة عن طبيعة الصوت ، ومخرجه ، وصفاته عند الإنسان . ثم على هدى ذلك حدد أصوات اللغة العربية[٤].

تلك النقلة الهائلة في علوم اللغة كانت تمثل أقصى درجات التطور في سائر العصور الإسلامية . بديهي أن تتوج بظاهرة جديدة اقترن ظهورها بهذا العصر ذاته ؛ ألا وهي وضع المعاجم .

وقد دعت إلى وضعها عوامل عدة ؛ منها تعاظم المد الحضري المرتبط بازدهار العمران في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، مع تعاظم دور الموالي ؛ مما أدى إلى ضرورة شرح الألفاظ وزيادة بعض الأوصاف في تعريف الكلمات . هذا فضلا عن الازدهار الاقتصادي الذي أفضى إلى استحداث نباتات وصنائع ومرافق عمرانية جديدة ؛ فدعت الحاجة إلى تحديد أسمائها وتبيان معانيها . ناهيك بالتطور العلمي والتقني واستحداث مصطلحات جديدة وتعريب أخرى أجنبية نتيجة حركة الترجمة . كل ذلك أوجب ضرورة وضع المعاجم اللغوية .

ومن الدارسين من رد هذه الظاهرة إلى مؤثرات أجنبية هندية أو يونانية أو سريانيه أوعبرانية . وقد عرض أحد الباحثين[٥] الثقات لتلك الإشكالية بالدراسة المستفيضة . وأثبت

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
(٢) أحمد مختار عمر ؛ المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .
(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ١٠١ وما بعدها .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ - ٣٥٥ .

بالأدلة والبراهين هشاشة الرأي القائل بالتأثير الهندي . ورجح وجود تأثيرات يونانية عن طريق السوريان ، أو عن طريق المعتزلة الأواخر الذين درسوا الفلسفة اليونانية وكانوا علماء في اللغة في آن . كما أقر بوجود تأثير عبراني عن طريق سعيد الفيومي (ت ٣٣٢ هـ) الذي وضع معجما لغويا ربما نهج على نهجه إسحق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠ هـ) .

وأيا كان الأمر ؛ فقد بدأت ظاهرة وضع المعاجم وتعاظمت خلال عصر الصحوة ، وليس قبله . وبرز في هذا المجال الجوهري (ت ٣٩٨ هـ) صاحب «الصحاح»[(١)] ؛ الذي كان صاحب نهج خاص نسج على منواله سائر من جاءوا بعده ، ولم يفعلوا أكثر من تقديم شروحات له أو توسيع في الألفاظ نتيجة إثراء اللغة[(٢)].

وقد نبغ لغويو الأندلس - على نحو خاص - في وضع معاجم عديدة . نذكر منها معجم «المحكم» لابن سيده (ت ٤٥٨ هـ) وهو قاموس لغوي ضخم[(٣)] ، يعد في نظر بعض الدارسين أشمل معجم للمعاني في تاريخ اللغة العربية[(٤)]. كما وضع محمد بن إبان اللخمي (ت ٣٥٤ هـ) معجم «العالم» ، بينما صنف محمد بن إبراهيم الحجاري (ت ٤٨٩ هـ) كتابا عن المعاجم وكيفية وضعها[(٥)].

لم يقتصر العمل في هذا المجال على جمع مفردات وألفاظ اللغة العربية وشرحها ؛ بل تعداه إلى «جمع الأساليب» وتبويبها ؛ كما هو الحال في كتاب «كفاية المتحفظ» للهمداني ، كذا مصنفه عن «الألفاظ الكتابية»[(٦)]. هذا فضلا عن جمع «الأمثال» وترتيبها حسب الحروف الأبجديه ؛ كما فعل الميداني في كتابه «مجمع الأمثال»[(٧)].

هكذا ساد التيار الليبرالي العقلاني المؤصل المجدد المبدع كما وكيفا في عصر الصحوة ؛ بينما كان تواجد نقيضه النصي السماعي المقلد تواجدا هزيلا شاحبًا . حيث اكتفي أصحابه بدمغ الليبراليين بالتخلي عن عربيتهم واتهامهم بالارتماء في أحضان اليونانيات[(٨)]. وغني عن

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٨٥ .من الدارسين من ذهب إلى أن الجوهري كان من أقارب الفارابي ، وأنه سطا على جهوده في عمل معجم «الصحاح» ونسبه إلى المصدر نفسه . بينما يذهب أخرون إلى أن العمل برمته نتاج جهود الجوهري . عن تلك الإشكالية ؛ راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٣) محمد عبد الله عنان : **دول الطوائف** ، ص ٤٣٤ .

(٤) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .

(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٤ .

(٧) المصدر نفسه المرجع والصفحه .

(٨) لقد عولوا في ذلك على قول للشافعي : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس» .أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص , ٢٥٩

القول أن هذا التحامل الحاقد كان يعكس أوضاعا سوسيو ـ سياسية أحيانًا ، واقتصادية أحيانا أخرى[1].

فصارى القول ، أن علوم اللغة في جزرها ومدها ارتبطت بالصراع بين الإقطاع والبورجوازية ؛ بما يزكي الحكم بسوسيولوجية اللغة.

جـ - النثـــر الفنـــي

يعكس النثر الفني في عصر الازدهار معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي بصورة مبهرة ؛ سواء في موضوعاته أو أجناسه أو خصائصه الفنية . فالموضوعات جميعا مستمدة من هذا الواقع بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؛ حيث دارت حول المواقف السياسية للسلطة والمعارضة ؛ لا لشيء إلا لأن الكتاب أنفسهم كانوا متأدلجين بإديولوجيات سياسية مذهبية ، بعضها مؤيد للسلطة ومعبر عنها ، والأخرى تبنتها قوى المعارضة ؛ عكست همومها وتطلعاتها وطموحاتها السياسية .

ففي عصر الإقطاعية ساد النثر «السلطاني» الرسمي على حساب النثر الفني «الإخواني» ؛ إذ عكس الأول في موضوعاته وخصائصه الفنية ما ساد العصر من تزويق لفظي وإغراق في البديع ؛ بينما مال الثاني إلى الرمز خشية الوقوع في المحظور .

بديهي أن يتغير الحال خلال القرن التالي ـ قرن الصحوة البورجوازية الثانية ـ حيث نجحت قوى المعارضة في تأسيس دول متبرجزه تبنت الأدباء الكتاب الذين طوروا «النثر الديواني» ؛ فحفل بثراء المعنى إلى جانب تهذيب الشكل . كما تألقت «الإخوانيات» لتعكس ثقافة متطورة وخيالا خصبا وأسلوبا راقيا . وتعاظم انتشار ورواج أدب المكدودين والفقراء ؛ بعد أن كان مقبورا مغمورا مقهورا رمزيا خلال الحقبة السابقة . واتخذ بعدا ترفيا ترفيهيا مجاريا أنماط حياة البورجوازية المظفرة وطبقة العوام التي تحسنت أحوالها المعيشية ، بعد أن كان تحريضيا دعائيا خلال القرن السابق . لقد تطور هذا الجنس الأدبي في موضوعاته وأجناسه القصصية والروائية ؛ بحيث صار أدبا «فلكلوريا» مكتمل النضج .

كما تأثر النثر الفني الرسمي والشعبي معا بما شاهده العصر من إحياء للموروث القديم وخصوصا ما يتعلق بالآداب الفارسية . ناهيك بالمؤثرات اليونانية والهندية التي طبعت النثر الفني بطابع جديد سواء في غاياته أو موضوعاته أو خصائصه الفنية .

---

(١) مثال ذلك ما ذكر عن احتضان الحاكم بأمر الله الفاطمي لجعفر أحمد بن النحاس (ت٣٣٨هـ) ؛ حيث أقطعه إقطاعا ولقبه «عالم العلماء» . فانبرى اللغويون التقليديون من أتباع بني العباس يكيلون له التهم جزافا . أنظر : حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٣٧ ، ٤٣٨ .

تلك إطلالة عامة ؛ آن أوان رصدها واستقراء مقوماتها وتبيان تباين صورتها واختلاف طابعها خلال قرنين متباينين في بنيتهما السوسيو ـ سياسية .

سبق وعرضنا لنشأة النثر الفني واتجاهاته وخصائصه ـ معنى ومبنى ـ خلال عصر التأسيس ـ عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ وذلك في الجزء الأول من المشروع. بنفس الرؤية وذات المنهج نعالج صيرورة النثر الفني خلال قرن «الإقطاعية المرتجعة» وقرن «الصحوة البورجوازية الثانية» .

ينقسم النثر الفني إلى قسمين ؛ «السلطانيات» أو الرسائل الديوانية ؛ وهي المكاتبات الرسمية بين السلطة وعمالها . و«الإخوانيات» التي تتمثل في سائر أوجه النثر غير الرسمي ، وليست فقط «الرسائل التي تصدر من صديق لصديقه أو من تلميذ لأستاذه» كما ذهب بعض الدارسين[1].

بالنسبة للسلطانيات ؛ التي بدأت على يد عبد الحميد الكاتب ـ في مرحلة التأسيس ـ كانت آنذاك نثرا مسترسلا غير مسجوع ؛ لكن السجع غلب عليها إبان عصر الإقطاعية المرتجعة[2] ؛ عصر الإسراف في البديع من محسنات لفظية وتسجيع على حساب المعنى[3]. وهو ما لاحظه أبو هلال العسكري حين قال : «ولا تكاد تجد لبليغ كلاما لا يخلو من الازدواج»[4] ... وما لاحظه أيضا من أن السجع كان متكلفا معتسفا ؛ الغاية منه استعراض القدرة على تزجيجه في حد ذاته بغض النظر عن المعنى ، على خلاف السجع التلقائي غير المتكلف الذي يثري المعاني ويزيدها رونقا . يقول في هذا الصدد «.. وإذا سلم السجع من التكلف وبرىء من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه»[5] ؛ وهو ما لم يوجد في النثر الديواني خلال عصر الإقطاعية . ففي هذا العصر سيطرت الأناقة البديعية على دواوين الإنشاء ، وأصبحت المقياس الأعلى في حلقات الأدب[6]. ويقف كلود كاهن[7] على تلك الحقيقة حين قال : «تبنى هذا الأسلوب طائفة الكتاب ، ومن خصائصه أن مكانة التفكير فيه ضئيلة ، وإبراز المواهب كان في الإنشاء» . بل تجاوز هذا الأسلوب النثر الديواني

(١) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٦ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .
(٣) أنيس المقدسي : تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ، ص ٢٠٧ ، بيروت ١٩٨٢ .
(٤) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين ، ص ٢٠٠ ، الأستانه ١٣١٩ هـ .
(٥) نفس المصدر والصفحة .
(٦) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢١٣ .
(٧) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٤ .

ليشمل النثر عمومًا في تلك الجهة «حيث انصب الاهتمام على البنية اللغوية»[١]. ففي مجال الفن القصصي «أصبح وكأنه إطار قصصي لبنية لغوية»[٢]. بل سيطر هذا الأسلوب في مجال العلم والتاريخ[٣]. وهو أمر مجه ابن خلدون[٤] وندد به حين قال : «جرى استعمال هذه الطريقة في المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه ،وسلطوا الأساليب فيه ، وهجروا الرسل وتناسوه» .

ولا غرو ؛ فقد تسابق الكتاب لإجادة هذا الأسلوب الذي كان يضمن لهم واسع الرزق وعريض الجاه[٥] ؛ وفي ذلك مصداق لتأثير الواقع الاقتصادي على الأدب . وهو ما فطن إليه مؤرخ الأدب المرموق ـ د. شوقي ضيف[٦] حين ذهب إلى أن الإسراف في التزويق والتصنع بالسجع والبديع كان يتسق مع حياة البذخ والترف التي عاشتها الأرستقراطية الشيوقراطية والعسكرية «فكانوا يتأنقون في طعامهم ، وتأنقوا في ثيابهم وملابسهم .. وعاشوا حياة شرب ولهو ، كان له أثره في هذا الذوق المترف الذي يميل إلى أن يسري التصنيع والزخرف في جميع جوانب الحياة من عمارة أو أطعمة أو فرش .. وطبيعي أن يسري هذا الذوق من الحياة الاجتماعية إلى الحياة الأدبية» .

ومن أبرز كتاب الدواوين الذين أخذوا بهذا الأسلوب في هذا العصر أبو العباس ثوابه (ت ٢٧٧ هـ) وأخوه جعفر بن ثوابه (ت ٢٨٤ هـ) وهما ينتميان إلى أسرة تولت ديوان الإنشاء والرسائل[٧] ؛ تفننت في استخدام السجع والتزامه ، ولقنته لوزراء العصر من أمثال عبد الله بن سليمان وابن الفرات وعلى بن عيسى[٨] .

أما عن النثر الفني «الإخواني» الذي ساد قرن الإقطاعية ؛ فكان في جوهره نثرا تعليميا يعالج موضوعات تافهة وظفت في الغالب الأعم لتفسير الدين والدفاع عنه[٩] .

أما عن نثر قوى المعارضة ؛ فقد تأثر أيضا في شكله بأسلوب البديع والسجع ، لكنه تمثل في أدب رمزي ذي طابع حكائي ، ظاهره قصص وباطنه حكم غايتها كشف وتعرية ونقد

(١) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٤٦ ، الكويت ١٩٩٥ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٤) المقدمه ، ص ٥٦٧ ، ٥٦٨ .
(٥) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٦) **الفن ومذاهبه في التراث العربي** ، ص ١٩٣ ، القاهره ١٩٦٠ .
(٧) ياقوت : **معجم الأدباء** ، جـ ٤ ، ص ١٤٤ ، ١٤٧ .
(٨) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٩) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١١ .

الأوضاع السياسية والفكرية والدينية والمذهبية[١]. وخير مثال على ذلك نتلمسه في رسائل إخوان الصفا التي تحفل بنماذج روائية قصصية عن الإنسان والحيوان ذات طابع رمزي يستهدف نقد النظام السياسي والأفكار النصية والغيبية ، وقد لجأوا إلى الرمز «تقية» خشية سلطة ثيوقراطية وعسكرية بطاشه . ولاغرو فقد كان الإخوان جماعة سرية استهدفت التنوير والترشيد في عصر سادته الغيبية والخرافة ، لقد استهدفت الانتصار للعقل على النقل ؛ كما ذهب باحث ثقة[٢].

ولعل في رواج قصص رمزي مجهول المؤلف ـ كقصة الأسد والغواص ـ ما يكشف عن طبيعة هذا الأدب التحريضي المنتقد للأوضاع السياسية والفكرية والاجتماعية[٣].

وما ظهر من نثر فني يعبر عن التيار الليبرالي في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ جمع بين النصية والتجديد ، بين النقل والعقل ، وبين المحافظة والابتكار . ويعبر نثر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) عن ذلك أبلغ تعبير . فمن مظاهر ليبراليته ؛ توسيع مجال الأدب إلى حد أنه جعل كل شيء يصلح لأن يكون أدبا . لقد عالج موضوعات شتى ومتنوعة بل «مسكوتًا عنها» في بعض الأحيان ؛ كالبخلاء والمكدودين والشطار واللصوص وما شابه[٤]. كما كان أسلوبه سلسا واضحا يعبر عن فكر متكامل مستنير[٥]. ولا غرو فقد كان معتزليا واسع الثقافة عقلانيا موسوعيا ؛ بلغت مؤلفاته نحو المائة والستين[٦].

لقد وصف الجاحظ أسلوبه في الكتابةبقوله : «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات ؛ فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ؛ حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[٧] ؛ ينطلق في ذلك من واقع طبقي اجتماعي . فهو يقول : «وكلام الناس في طبقات ، كما أن الناس أنفسهم طبقات»[٨]. والبلاغة في نظره ما يتضمنها قوله : «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه»[٩].

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٤٦ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٢٠٥ .
(٥) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١١ .
(٦) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٧٠ .
(٧) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ١ ، ص ١٢٩ ، القاهره ١٣٥١ هـ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

لذلك ؛ كان نثره تعبيراً عن خلجات نفسه وأفكار عقله . وقد عرف بمزايا إنشائية خاصة ؛ صارت تنسب إليه ؛ أهمها الافتتان والاستطراد والتوازن وقصر العبارة[١].

وكان هدفه ينطوي على مرام اجتماعية ؛ كنقد الأرستقراطية ـ خصوصا فيما كتب عن البخلاء ـ والتنديد بالشعوبية التي تفاقمت أمراضها في عصره[٢]. كذا التحامل على البورجوازية الهزيلة الغارقة في الترف والمؤازرة للسلطة[٣]. كانت رسالته «التربيع والتدوير» نوعا من النقد الساخر للأوضاع السياسية والاجتماعية[٤]. ولقد تبلور موقفه بوضوح في تبني هموم العوام والمهمشين ؛ بحيث اعتبره أحد النقاد النابهين ـ بامتياز ـ «رائد الفولكلوريين العرب»[٥] ، و«الزعيم الفكري» للصوص والشطار والعياريين»[٦].

مع ذلك لم يستطع الجاحظ أن يفلت من آفات ومثالب النثر الفني في عصره ؛ يتجلى ذلك في اعتماده السجع والتكلف فيه أحيانا ؛ إلى حد أن بعض الدارسين اعتبروا نثره يمثل مرحلة انتقال بين نثر قرن الإقطاعية ونثر القرن التالي الذي سادته الصحوة البورجوازية .

من مظاهر معطيات قرن الإقطاعية ؛ ظهور وذيوع «أدب شعبي» ذي طابع نضالي واجتماعي واضح . مثل «أدب الثغور» الذي يمجد الجهاد في عصر تقاعست فيه السلطة العسكرية والتيوقراطية عن واجبها العسكري ، فاحتدت الصراعات والثورات المسلحة في الداخل ، وتعاظم الخطر الخارجي ، خصوصا من قبل بيزنطة التي ما فتئت تشن الإغارات على الثغور الجزرية والشامية وتعيث خرابا ودمارا ، قتلا ، وسلبا ونهبا ، وأسرا . كذا تفاقم الحركات الشعوبية بعد أن تخلى العرب عن مكان الصدارة ، وفتح الباب على مصراعيه للصراع العنصري بين الفرس والأتراك على نحو خاص[٧]. وفي هذا الصدد أبدت تنظيمات العيارين والشطار جهودا مرضية في الدفاع عن المدن في الداخل ، والنضال على الحدود .

إنعكس ذلك على النثر الفني ؛ فظهر أدب شعبي يحض على الجهاد كبديل لنثر الصفوة الرسمي و«الإخوانيات» الترفيه[٨] ، ولا غرو ؛ فقد ندد أدباء السلطة بهذا الأدب الشعبي

---

(١) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٢) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٦٧٥ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٢٣ .

(٤) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ٦٧٨ ، ٦٧٩ .

(٥) محمد رجب النجار : **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي** ، ص ٤٥ ، الكويت ١٩٨١ .

(٦) روي أن كتابات الجاحظ انطوت على نصائح وإرشادات وجهها إلى قطاع الطرق واللصوص . من أقواله في هذا الصدد : «لا تسرقوا الجيران ، واتقوا الحرم ، ولا تكونوا أكثر من شريك مناصف» . أنظر : محمد رجب النجار : **حكايات** ، ص ٤٨ .

(٧) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٤ .

(٨) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٢٢ .

وكتبوا مصنفات تتحامل على العوام وقرائحهم «الوضيعة» . من أمثلة ذلك كتاب «مبادئ العوام وأخبار السفلة والأغنام» للقاضي محمد بن إسحق الصيرمي (ت ٢٧٥هـ)[١] . ومن المؤكد أن ما أبدعه العوام من نتاج نثري قد صودر وأحرق ؛ فلم يصل إلينا إلا مجرد إشارات ثاوية في كتب الأدب تحمل نتفا من نوادر وأمثال شعبية تبرز مواقف العوام السياسية ووضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية[٢] .

كما انعكست معاناة العوام وتسلط السلطان على النثر الفني ؛ فظهر في هذا العصر أدب جديد أطلق عليه البعض «المقامات الوعظية» أو «الأدب الصوفي» . عبر هذا الأدب النثري ـ الذي تتضمنه كتب الزهد والرقائق ـ عن السخط على الحكام وكبار التجار والموسرين . وكان يسمعه العوام في مجالس الوعظ[٣] فيستجاشون سخطا وحقداً على السلطة وأعوانها. كما كان يوجه إلى الحكام فيرتدع بعضهم ويخففون من جورهم وعسفهم ؛ ويزداد البعض الآخر في غيه فيأمرون عسكرهم بفض مجالس الوعظ والاعتداء على الوعاظ وسامعيهم[٤] . ومع ذلك كان العوام يهجرون مجالس الفقهاء ويرتادون مجالس الوعظ برغم مراقبتها من قبل المحتسبين . وفي بعض الأحيان كانت مجالس الوعظ تعقد سرا في أماكن غير مأهولة ؛ يجرى فيها تحريض العوام من المكدين والخرقيين على قتال السلطان وأعوانه ، ونهب قصور الأرستقراطيين والبورجوازيين[٥] .

بديهي أن يغمر الأنموذج السائد في النثر الفني ، والأنموذج الشعبي ـ خصوصا إتجاه الجاحظ ـ سائر الأمصار الإسلامية التي سادتها الإقطاعية أيضا . ففي مصر ـ مثلا ـ اشتهر الكاتب ابن عبد كان الذي كان في أسلوبه «مسحة عراقية» تجمع بين طول نفس الجاحظ وبين المزاوجة والسجع والإطناب وتكرار المعنى[٦] . ونلاحظ فقر مصر في النثر الإخواني ، فلم تنجب كتابا مرموقين إلا في العصر الفاطمي[٧] .

وفي الأندلس ؛ عم نثر يغوص في السجع والخيال إلى حد صار فيه أقرب إلى الشعر المنثور ، حيث امتاز بالإطناب والمزاوجه[٨] . كما انطوى على نزعة شعوبية وإقليمية

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٣

(٢) يرى بعض الدارسين أن زعماء العوام أصبحوا رموزا في الأدب الشعبي ؛ فابن حمدي – لص بغداد الظريف – أصبح أنموذجًا للفتى الشعبي حيكت حوله قصص فلكلورية في العصور التاليه . أنظر : محمد رجب النجار : **حكايات** ، ص ٦٣ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٢٦ .

(٤) محمد رجب النجار : **التراث القصصي** ، ص ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٥) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١١١ ، ١١٢ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

(٧) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٥١ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٢٠٧ .

وسلطوية ؛ حيث أسرف في ذكر محاسن الأندلس وفضائل العرب وطاعة السلطان[1] كما ظهرت بواكير أدب الصعاليك[2] على استحياء ؛ بينما تعاظم خلال الحقبة التالية .

وعمومًا لم تنجب الأندلس ـ خلال عصر الإقطاعية ـ كاتبًا مشهوراً ، وحصاد ما وجد من نثر فني ما كان يرقى إلى مستوى النثر الفني حقا . لقد كان محض محاكاة للمشرق اضطرت الكتاب إلى ضروب من الخلط ؛ بحيث تجتمع في نثر الكاتب الواحد سائر الاتجاهات المعروفة في الشرق[3] . ويعبر ابن عبد ربه (ت٣٢٧هـ) عن ذلك أصدق تعبير . فموسوعته «العقد الفريد» التي حوت صنوفا من المعرفة شتى ، غلب عليها الطابع الترفيهي لإمتاع النخبة الأرستقراطية[4] ، فهي لذلك تدخل في باب «الفن للفن»[5]. وغني عن القول أن ابن عبد ربه لم يكن مبدعا ومبتكرا في موسوعته تلك ، بقدر ما كان مقلدا كتاب الشرق في موضوعاته وأسلوبه ومنهجه[6].

هكذا عبر النثر الفني بسائر أنواعه وأجناسه عن معطيات سوسيولوجية أفرزتها الإقطاعية المرتجعة ؛ سواء في موضوعاته أوفي طرائقه وأساليبه ، أوفي مغازيه وأغراضه .

بديهي أن تحدث طفرة نوعية وكمية في النثر الفني خلال قرن الصحوة البورجوازية الثانية . لقد تطور تطورا ملحوظا في مجالي الديوانيات والإخوانيات ، كما ظهرت فنون نثرية جديده عبرت عن المغزى السياسي والاجتماعي بوضوح وعلانية ، كما تطورت الصنعة والأسلوب ، فضلا عن الموضوعات والمعاني ؛ مفيدة من غلبة العقل على النقل ومن الإنجازات العلمية والثقافية التي ازدهرت في هذا العصر .

فيما يتعلق بالنثر السلطاني ؛ نلاحظ تطورا ملموسا في ظل نظم متبرجزة ذات إديولوجيات إعتزالية وشيعية . إذ حرص حكام هذه الدول على اختيار كتابهم من ذوي الثقافات الموسوعية والنزعة العقلانية . أما الدول السنية فقد مستها رياح البورجوازية ؛ فاهتمت برعاية الفنون والآداب والعلوم بصيغتها الليبرالية المنفتحة .[7]

ففي الدولة البويهية ؛ جمع أبو هلال الصابي (ت ٣٨٤ هـ) وأبو بكر الخوارزمي (ت٣٨

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٦٩ - ١٧٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٢٠ .

(٤) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

(٦) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣١٩ .

(٧) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١ ، ص ٣٣٩ ، الهند ؟ ؟

هـ) بين السلطانيات والإخوانيات وتطورا بهما تطورا ملحوظا . إذ صنف الصابي مجموعة رسائل سلطانية وإخوانية تفيد من ثقافة موسوعية تؤاخي بين الطب والأدب[١]. لقد تقلد ديوان الرسائل عام ٣٤٩ هـ إبان عهد الوزير المهلبي برغم كونه يدين بعقيدة الصابئة. ففي الديوانيات لمع نجمه في عصر وزراء وكتاب عظام أبلوا بلاء حسنا في هذا الفن كالصاحب إسماعيل بن عباد وابن العميد . إمتاز أسلوبه بحسن تقسيم الكلام وعمق المعاني ، فضلا عن اطراد الوصف وجزالة العبارة . كان ـ باختصار ـ «من أئمة الإنشاء الديواني ؛ إذ قرن بين ثقافة البلاط السلطاني وذكاء الأديب المتفنن»[٢].

وبرغم تدبيج عباراته بالسجع ، كان سجعه جميلا غير متكلف يتساوق مع المجازات والجناس والاستعارات دون أن يطغى على المعنى[٣]. ويعزى إليه الإفادة في نثره من علمه في الطبيعيات ؛ حيث حفل بألفاظ العلوم ومصطلحاتها[٤].

وعلى نفس النهج سار أبو بكر الخوارزمي الذي حاز شهرة عريضة من خلال مساجلاته مع بديع الزمان الهمذاني[٥] . وكانت رسائله أكثر اتزانا من رسائل الصابي وأقل مبالغة وأقرب إلى الواقع ، كما حفل نثره الديواني بالبديع والسلاسة والميل إلى السخرية[٦].

ويعد أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف من أشهر كتاب عضد الدولة البويهي ؛ إذ تقلد في عهده ديوان الرسائل ، كما تقلد الوزارة عدة مرات . ولم يحفل في أسلوبه بالسجع في الديوانيات إلا لماما ، أما إخوانياته ؛ فقد مزج فيها الشعر بالنثر[٧].

أما الوزير ابن العميد (ت ٣٦٠ هـ) فكان موسوعي الثقافة حتى لقب «بالجاحظ الأخير» و«الأستاذ الرئيس»[٨]. ولا غرو ؛ فهو ينتمي حقا إلى مدرسة الجاحظ في سلاسة نثره وترسله[٩]. أما سجعه ؛ فلم يكن متكلفا ، ولم يكن نثره زخرفا براقًا بقدر ما عبر عن ثورة عقلية ووجدانية . «فهو في رقته وجزالته عبقري يمتاز بالرأي الصائب والقول الرصين»[١٠].

(١) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .
(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٣٠ .
(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .
(٥) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٣٤ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٧ .
(٧) الثعالبي : **يتيمة الدهر** ، جـ ٣ ، ص ٢ ، دمشق ١٣٠٣ هـ .
(٨) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
(٩) الثعالبي : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ١٣٧ .
(١٠) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٥٢ وما بعدها .

ولا غرابة في أن يصبح مذهبه في النثر الديواني أنموذجا أمثل يقاس عليه ؛ حتى قيل عن طفرته بالنثر الديواني «بدئت الكتابة بعبد الحميد ، وختمت بابن العميد»[١] .

وعلى غراره ؛ نهج تلميذه الصاحب إسماعيل بن عباد(ت ٣٨٥ هـ) . وبرغم أصله الفارسي كان شديد الغيرة على الأدب العربي[٢]. ومعلوم أنه كان معتزليا كتب مؤلفا للدفاع عن التشيع الزيدي . وبرغم اعتماده السجع ، فقد امتاز سجعه بالخفة والعذوبة والتلقائية ، كما امتاز لفظه بالصفاء والتنغيم أكثر من معاصريه من كتاب الدواوين[٣].

هذا عن النثر الديواني ؛ أما عن «إخوانيات» عصر الصحوة ؛ فقد كان تطورها أكبر وأعمق ؛ وذلك بفضل مدرسة تبنت نهج الجاحظ وأضافت إليه وأبدعت. ولا عجب فمعظم أعلامها من رقيقي الحال ، ذوي محن وأزمات شخصية كانت من وراء رقة أحاسيسهم وشفافية قرائحهم وتبرم أمزجتهم .

من أشهر أعلام هذه المدرسة ؛ أبو حيان التوحيدي(ت ٤٠٠ هـ) الذي عاش فقيرا[٤] ساخطا متبرمًا إلى حد أنه أحرق كتبه ولاذ بالعزلة والانقطاع . وتلك خاصية من خصائص المبدعين لخصها «آرنولد توينبي» فيما أسماه «الانقطاع والعودة» وفسر بها ظاهرة «العبقرية». تصدق تلك القاعدة على حياة أبي حيان التوحيدي ذي المزاج السوداوي والقريحة المبدعة[٥]

كان التوحيدي شديد الإعجاب بالجاحظ وأدبه ؛ فقد وصفه بقوله : «إنه حبيب القلوب ، وسراج الأرواح ، وشيخ الأدب ، وحجة العرب» . وعن أدبه قال : «إنه الدرر النثير واللؤلؤ المطير» .

من خصائص نثره الإخواني ؛ الميل إلى الترسل ، وهو في ترسله متوازن ـ على طريقة الجاحظ ـ يهتم أساسا بالمعنى ، ولم يعمد إلى السجع إلا لمامًا . كانت معانيه عميقه تعكس ثقافة رفيعة وقريحة هائجة ومنطقًا حسنًا ونظرًا دقيقًا . نثره مفعم بالعلم والفلسفة والأدب ، وأسلوبه جذاب يثير الخيال ويحرك المشاعر . غاص في أعماق قضايا عصره وقدم بصددها حلولا مستنيرة . وهاك أنموذج عن رأيه في الصراع بين الشريعة والفلسفة ؛ حيث يقول : «إن الفلسفة حق ؛ لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ؛ لكنها ليست من الفلسفة

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ ,
(٢) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٩ .
(٤) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .
(٥) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ ٢ ، ص ١٨ ، القاهرة ١٩٤٢ .

في شيء . وصاحب الشريعة مخصوص بالعرض ، والآخر مخصوص ببحثه. الأول مكفي والثاني كادح. هذا يقول أُمِرْتُ وعلِّمْت وما أقول من تلقاء نفسي ، وهذا يقول نظرت واستحسنت واستقبلت. وهَذا يقول نور العقل أهتدي به ، وهذا يقول نور الخالق أهتدي بعنايته»[1].

يفصح هذا النص النثري الرفيع عن عناية بموضوع شائك ، عرضه التوحيدي بمنطق رصين ، وبعقل ينم عن سعة علم . كما يفصح عن عناية بالشكل ، إذ تظهر بوضوح جودة السبك وحسن الصياغة .

ولا غرو إذ وصفه الكثيرون من الدارسين والنقاد بأنه «نهج في نثره نهجًا راقيًا ، يطيل البيان ويولد المعاني ، حتى استحق عن جدارة بأن يسمى الجاحظ الثاني»[2] كما نعته البعض بأنه «أعظم كتاب النثر العربي على الإطلاق»[3].

ونضيف إلى خصائص نثره ما يكتنفه من صور روائية ذات وقائع وأشخاص وأبطال ؛ بحيث استطاع تحويل الوقائع الجافة إلى قصص يتدفق فيها الحدث في مسحة دراميه دون أدنى تجنٍّ على الحقائق والوقائع .

تطورت تلك الصور الروائية إلى جنس نثري أدبي جديد نشأ ونما في أحضان الصحوة البورجوازية الثانية ؛ ألا وهو أدب المقامات . والمقامة إسم للجمع أو الجماعة من الناس ، إذ سميت الأحدوثة من الكلام مقامة ؛ لأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الناس لسماعها[1] . ويعد بديع الزمان الهمذاني (ت ٣٩٨ هـ) أول من ابتدعها[4].

المقامة نوع من الحكاية القصيرة تروى على لسان «بطل» ذي ذكاء وفطنة يوظفها من أجل الحصول على ما يسد الرمق . وقد وصفها ابن الطقطقي بقوله[5] : «إن المقامات لا يستفاد منها سوى التمرن على الإنشاء والوقوف على مذاهب النظم والنثر . فيها حكم وتجارب ؛ إلا أن ذلك مما يصغر الهمة ؛ إذ هو مبني على السؤال والاستجواد» .

ونحن نشاحح هذا الرأي ـ الذي أخذ به بعض الباحثين المحدثين[6] ـ وهو الغاية اللغوية

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٨ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٢٤ .
(٣) القلقشندي : صبح الأعشى ، جـ ١٤ ، ص ١١٠ ، القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ , وإن كان بعض الدارسين يرجع تلك النشأة إلى زمن سابق . راجع التفصيلات في : آنيس المقدسي ؛ المرجع السابق ، ص ٣٦٠ وما بعدها .
(٥) أنظر : الفخري في الآداب السلطانية ، ص ١٣ ، القاهرة ١٤٣٠ هـ .
(٦) أنظر : آنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٣٦٢ ,

والأدبية ، والتكسب الرخيص ليس إلا .

ونرى أن الجانب الفني في المقامة يكمن في كونها أول فن قصصي في تاريخ الأدب العربي . إنها ـ باختصار ـ «فن العامة» المتداول شفاها ؛ في مقابل الأدب الرسمي المكتوب ، كما ذهب باحث ثقة[١] . وفي جانبها التقني إنطوت على إعجاز وقدرة خارقة للعادة في توظيف اللغة لخدمة «الدراما»[٢] . ولا غرو ؛ فهي «محاولة للاقتراب الوشيك من فن القصة القصيرة بشكلها المعاصر»[٣] . بل هي «تمهيد لكتابة الرواية على صورة أكبر ، ولم يكن بقي على الهمذاني إلا خطوة واحدة ليأتي لنا بقصص عن المحتالين واللصوص من أخف وألطف نوع لم يصل إليه أحد إلى اليوم»[٤] .

أما من حيث المضمون ؛ فهي تنطوي على مضامين اجتماعية غاية في الأهمية إذ تعبر عن معاناة المكدين والكادحين وأفعالهم ونوادرهم . صحيح أن الجاحظ كان قد طرق هذا الموضوع ، ولكن في صورة نثر ، لاقص[٥] .

أما من حيث المرمى والغاية ؛ فلكونها تدور حول التسول والكدية[٦] وتعبر عن بؤس الشرائح المسحوقة والمهمشه ؛ فهي في نظرنا نوع من النقد الاجتماعي والسياسي الهادف ، ربما انطوى على قدر من التحريض والاستجاشة للعوام كي ينتفضوا ويثوروا ضد السلطة لتغيير واقعهم المزري والبائس .

إن ظهور هذا الجنس الأدبي النثري الجديد يتساوق مع معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي لعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

من تلك المعطيات الانفتاح على الموروث الثقافي الأجنبي دون تعصب أو وجل . ونحن لا نعارض ـ في هذا الصدد ـ الآراء التي تذهب إلى وجود مؤثرات فارسية أو هندية في فن المقامة[٧] . ولا تلك التي ترد تلك التأثيرات إلى الهللينية التي تقول «بأن الصور الفنية القديمة في الأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين والكلبيين لعبت دورا في القص

(١) أنظر : محمد رجب النجار : **التراث القصصي** ، ص ٣٢ .

(٢) إذ هي عبارة « عن رسائل كل حروفها معجمة أو مهملة ، أو رسائل إذا قرئت من آخرها إلى أولها كانت جوابا ، أو رسائل لا يوجد فيها حرف منفصل - كالراء والدال - أو رسائل كل سطورها مبدوءة بالميم ، أو إذا قرئت بطريقة ما كانت مدحا ، وبأخرى كانت ذما» . أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٤٣ .

(٤) المرجع والصفحة .

(٥) محمد رجب النجار : **أدب العيارين والشطار** ، ص ٤٦ .

(٦) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ .

العربي»[1].

وسواء تأثر الهمذاني بهذه المؤثرات أو تلك ؛ فحسبه أنه أبدع أدبا للعوام جرى الاعتراف به وبلغة العوام وأساليبها[2].

ولم لا؟ فحياة الهمذاني البائسة في مقتبل عمره ؛ كانت ولا شك من وراء إبداعه هذا. فلا يمكن إنكار الوضع الطبقي وأثره في توجيه الإبداع موضوعا وشكلا ، كذا نعتقد بالتأثير المذهبي ودور الإديولوجيا في هذا الصدد. إذ نعلم أن الهمداني «اتصل بالإسماعيلية وتعيش على أكنافهم»[3] ، كما نعلم عن رحلته المضنية من أجل العيش ، حيث ابتلته المصائب والنوائب . ففي طريقه من جرجان إلى نيسابور ، سلبه قطاع الطرق العربان كل ما يملك ؛ حتى بات معدما . يقول الثعالبي[4] في هذا الصدد : «وتصرفت به أحوال وأسفار كثيره . لم يبق في بلاد فارس وسجستان وغزنه بلدة إلا وحلها» .

وبديهي أن تؤثر تلك الأوضاع السوسيو - اقتصادية في صياغة قريحة الهمداني ، ومن ثم في أسلوبه الذي يمتاز بالسهولة وعدم التقيد بالازدواج والسجع ، وروح الدعابة والظرف ومرارة التهكم . وهو أسلوب يتسق تماما مع حياة صعلوك مثل الهمذاني .

أفرز عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضا ؛ نوعا جديدا من النثر الحكائي يختلف عن فن المقامات . وهو أمر كشف عنه بعض الدارسين المؤصلين والمقعدين والمنظرين للتراث القصصي في الأدب العربي ؛ بما يغني عن اللجاج . يرى الدكتور محمد رجب النجار أن هذا النوع الجديد من القصص موجود في كتابات الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ) والتنوخي (ت٣٨٤ هـ) والتوحيدي (ت ٤٠٠ هـ) والثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)[5] ومسكويه وكلهم من أعلام عصر الصحوة الذين تنطوي كتاباتهم عن مضامين سوسيو - اقتصادية .

ونكتفي بالوقوف عند مسكويه في قصصه التي احتواها كتابه «أنس الفريد» . وهو كتاب قال عنه القفطي «إنه أحسن ما ألف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف .. بلغ فيه التمام والاكتمال»[6] ، لكن من أسف أن الكتاب مفقود ؛ فلم نستطع الوقوف على إبداعات

(١) أنظر : هنريش بيكر : تراث الأوائل فى الشرق والغرب - دراسة فى كتاب عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص ١٦ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٠ .

(٣) الثعالبى : يتيمة الدهر ، جـ ٤ ، ص ١٦٨ .

(٤) يتيمة الدهر ، جـ ٤ ، ص ١٦٩ .

(٥) عن مزيد من العلومات ؛ راجع : محمد رجب النجار : التراث القصصى ، ص ٣٧٦ وما بعدها .

(٦) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، مقدمة المحقق ، ص ٢٥ .

صاحبه في مجال الحكي والقص .

ويبدو أن هذا الفن الذي يتخذ من حياة العوام المكدين والزعار والمهمشين موضوعا محوريا ؛ قد جرى الاعتراف به في عصر الصحوة الذي اتسم ببروز دور العوام ، حتى من قبل الكتاب الرسميين . إذ انطوت مصنفاتهم العامة على حكايات عرضية ثاوية في نثرهم الإخواني ، تتعلق بالجوالين والمكدين ، متأثرة في ذلك بالطابع الفارسي[١]. نقف على ذلك من خلال مطالعة مؤلفات الصاحب إسماعيل بن عباد ، وكذلك البيهقي ؛ حيث تحفل بحكايات لطيفة عن الفقراء والمكدين والصعاليك تبرز فيها سمات أسلوب قصص عربي[٢] إسلامي واضح ، بعد أن كان سابقوه متأثرين بالإسرائيليات أو بالأدب الفارسي والهندي[٣]. بل إن أدبا شفاهيا شعبيا مستقلا ـ كنوادر جحا ـ كان متداولا بين العوام في ذلك الحين . وقد أثبت الدكتور النجار ـ بما لا يدعو مجالا للبحث ـ أن تلك النوادر إبداع عربي إسلامي قح ؛ واضعا بذلك حدا للقائلين بالمؤثرات الفارسية والهنديه . ينسحب حكم الباحث أيضا ـ في هذا الصدد ـ على أدب «ألف ليلة وليلة» . وهو حكم يتسق ـ في نظرنا ـ مع تعاظم دور العوام خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يعد أبو العلاء المعري (ت ٤٢٩ هـ) من أهم كتاب النثر في هذا العصر[٤] ولم تصدر تلك المكانة إلا عن منحيات حياة هذا الشاعر الفيلسوف والناثر أيضا . لقد كان زاهدا متقشفا واسع الثقافة ، التي أفاد منها في نثره[٥]. كما أثر تشاؤمه المفرط في أسلوبه النثري الساخر واللاذع إلى حد التهكم على المعتقدات والدفاع عمن وصموا بالزندقة من الأدباء والشعراء[٦].

وما يعنينا في هذا المقام ، إنحياز نثره للعوام وتصديه لمواجهة السلطات ، دينية كانت أم زمنية . بل يمكن الكشف عن دور تحريضي لهذا الأدب من خلال مطالعة حكاياته الرمزيه التي نسجها على ألسنة الحيوان والتي تشي بمغزى سياسي فاضح وواضح[٧]. ورواية «الصاهل والشاحج» ـ وتدور حول حوار بين فرس وبغل ـ حسب رأي أحد الدارسين[٨]

---

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤٤ .
(٥) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .
(٧) محمد رجب النجار : **التراث القصصي** ، ص ١٤٤ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .

الذين رأوا في هذا الحوار النقدي رمزا فحواه أن الفرس هو «الشعب» والبغل هو «السلطة». هذا المنحى الرمزي سبق إليه «جماعة إخوان الصفا» ؛ حيث نقف في رسائلهم على قصص يروى على لسان الحيوان ذي مغزى فكري فحواه الإعلاء من قدر العقل والحط من شأن النقل[1].

لقد سري هذا النوع من القصص الرمزي في عصر الصحوة ؛ فما أكثر ما صنف من كتب شعبية مجهولة المؤلف تحوي قصصا ونوادر وحكايات ومواقف هزلية[2].

في ذات الوقت نسجت قصص وحكايات ذات طابع ترفيهي لإشباع خيال الطبقتين الأرستقراطية والبورجوازية ؛ كحكايات العاشقين والعاشقات والنوادر والملح الفكهة التي كان يتبارى فيها الأدباء في بلاط السلاطين وقصور الموسرين[3].

هذا عن نثر الإخوانيات في «قلب» العالم الإسلامي ؛ فماذا عنها في الأطراف؟

بديهي أن تسود نفس الظواهر مع سيادة المد البورجوازي الليبرالي ؛ حيث تنافست النظم «المتبرجزة» في الترحيب بالأدباء والإغداق عليهم .

ففي بلاد ما وراء النهر ؛ تبارى الحكام في استجلاب الأدباء والكتاب . مثال ذلك الثعالبي صاحب كتاب «المبهج» الذي صنفه لسيف المعالي قابوس بن وشمكير ، وكتاب «النهاية في الكتابه» الذي أهداه لمأمون بن مأمون صاحب خوارزم ، وكتاب «لطائف المعارف» الذي قدمه للصاحب إسماعيل بن عباد[4].

وفي مصر ؛ اشتهر ابن الدايه صاحب كتاب «المكافأة» الذي ينم أسلوبه عن عمق التفكير وجزالة التعبير . ولا غرو فقد احتذى في منهجه نهج كتاب العراق من أمثال الصاحب إسماعيل بن عباد وابن العميد[5].

وفي العصر الفاطمي ، تألق فن النثر وتأنق . وما جمعه القلقشندي من رسائل أدبيه يؤكد هذا الحكم . إذ تنطوي تلك الرسائل على ثقافة عريضة وميل إلى الزخرف بما يساوق حياة الازدهار الاقتصادي والسلام الاجتماعي[6]. لقد رحب الفاطميون بالثعالبي الناثر

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٥١ ,
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٧٦ ، , Browne : **Aliterary history of Persia**, Vol. 2 , P. 101 London, 1928 .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ١٠١ .
(٦) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢١٥ .

الجوال وصاحب «يتيمة الدهر» الرائعة[١].

لقد عبر النثر الإخواني عن روح العصر الفاطمي ، ووظف لخدمة أغراض عملية تتعلق بنشر المذهب الإسماعيلي ، وأخرى تتعلق بالخصومة السياسية بين الفاطميين والعباسيين. ولا غرو ، فقد نثر الأدباء الكثير من أعمالهم تحت إشراف الدعاة بل الخلفاء أحيانا[٢]. مثال ذلك رسائل ابن خيران(ت ٤٣٢) التي أرسلها إلى الشريف الرضي المنافح عن حق آل البيت في الإمامة.

وثمة ظاهرة هامة ، برزت في هذا العصر ؛ ألا وهي ظاهرة «نثر الشعر» لأغراض دعائيه تتفق مع ثقافة العوام. ويعد العميدي(ت ٤٣٣ هـ) كاتب ديوان الإنشاء رائدا في هذا المجال. كما يعبر نثر ابن أبي الشخباء (ت ٤٨٢ هـ) عن السلاسة وعمق المعاني وسعة الثقافة ، وهي معايير جديدة سادت هذا الفن في هذا العصر. هذا فضلا عن الطابع القصصي الذي يتمثل فيما أبدعه ابن أبي الشخباء من ملح فكهة ونوادر ممتعة[٣].

ومن أسف أن جل هذا التراث النثري في العصر الفاطمي قد أحرق حين أقدم صلاح الدين الأيوبي على «جريمة» إحراق مكتبة «دارالحكمة» الفاطمية.

وفي الأندلس ؛ بلغ تأثير الصحوة البورجوازية مداه في نثر الإخوانيات. إذ احتضنت الخلافة الأموية «المتبرجزة» كوكبة من الكتاب والأدباء المرموقين. من هؤلاء الأدباء ؛ أبو على القالي(ت ٣٥٦ هـ). وحسبنا أنه مشرقي رحل إلى الأندلس وألف كتاب «الأمالي» الذي أهداه للخليفة الناصر[٤].

أما ابن شهيد (ت ٤٢٦ هـ) ، فقد صنف رسائل ذات مسحة خيالية ، وأخرى أشبه بالمقامات. ومعلوم أن الأندلسيين اقتبسوا هذا الفن عن المشرق[٥].

كان ابن شهيد واسع الثقافة غزير المعاني ، تأثرت موضوعاته وأساليبه بحياته المترفه الماجنه ؛ حتى ليقول ابن بسام[٦] : «إن البطالة غلبت عليه فلم يحفل في آثارها بضياع دين ولا مروءة». مع ذلك كان نثره ممتازا قرظه الثعالبي بقوله : «كان غاية في الملاحة»[٧].

(١) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٤ ,
(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٦١ .
(٤) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
(٦) أنظر : **الذخيره فى محاسن أهل الجزيره** ، جـ ١ ، ص ١٦١ .
(٧) أنظر : **يتيمة الدهر** ، جـ ٢ ، ص ٤٣ ,

لقد كان ابن شهيد ـ في التحليل الأخير ـ تلميذا للجاحظ في نثره ولبديع الزمان الهمداني في مقاماته[1]. وحسبه رسالته عن «التوابع والزوابع» ذات الدلالة الحكائية الرمزية الترفيه ؛ لذلك اتسمت بروح الفكاهة التي تتسق مع طبيعة مجتمع ترفي غارق في المتع الحسية[2].

على النقيض من ذلك ، يقف ابن حزم الأندلسى الذي يفيض نثره رقة وشاعرية . ففي كتابه «طوق الحمامة» تقنين وتقعيد للحب العذري ، وطول باع في تعمق النفس الإنسانية وفهم مكنوناتها وخلجاتها[3] ؛ إلى حد لا نبالغ معه حين نحكم بأنه «فرويدي» قبل «فرويد».

وفي نفس الاتجاه النسيبي العذري ، يمكن تأطير نثر الشاعر ابن زيدون المشحون بالرومانسية ؛ وله رسالة تعبر عن ذلك كتبها يسخر فيها من منافسه في حب «ولادة» . هذا فضلا عن رسالة أخرى جدية ، دبجها في السجن يستعطف ابن جهور أمير قرطبه لفك إساره ، وأسلوبه في هذه الرسالة غاية في القوة والرصانة . ومن الرسالتين معا ؛ يمكن الجزم بطول باعه في النثر وتنوع أساليبه وغزارة معانيه[4].

هكذا ؛ يفصح العرض السابق عن حقيقة ارتباط فن النثر بمعطيات الواقع الاجتماعي ، سواء في أشكاله أو مضامينه ؛ بما يؤكد مصداقية القاعدة التي نعول عليها ؛ وهي «سوسيولوجية الأدب» .

د ـ الشعر

عبر الشعر بوضوح عن معطيات الواقع الاجتماعي بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمذهبية والفكرية بوجه عام . لذلك اختلف في موضوعاته وفي أساليبه اختلافا جوهريا ما بين عصر الإقطاعية المرتجعة وعصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ سواء في المعاني أو في الخصائص أو في موقفه من المحافظة أو التجديد .

ففي العصر الأول ؛ إنتكس الشعر عما كان عليه في العصر السابق ـ عصر الصحوة

(١) الذخيرة ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ ,
(٢) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٢٣ .
(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٢١٠ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

البورجوازية الأولى - ففي أغراضه غلب عليه الوصف والمديح والهجاء ، واستجداء الحكام ، فضلا عن الصراع المذهبي الذي احتدم في هذا العصر . هذا بالنسبة لشعراء السلطة ، أما بالنسبة لشعراء المعارضه ؛ فقد اهتموا بموضوعات مغايرة كالزهد والتصوف والتحريض على الثورة . كذا ظهر شعر العوام الذي تبنى همومهم وعبر عن روح التذمر والسخط .

أما بالنسبة للشكل ؛ فقد جرى إحياء الأنموذج الجاهلي والتشبث به في صوره وأخيلته ، في مبالغاته وتسطيح معانيه ، والاهتمام بالألفاظ والإسراف في البديع باعتبارها أنموذجا للمفاضلة بين شاعر وآخر .

وفي العصر الثاني ؛ تبدل الحال ، فظهرت أغراض جديدة للشعر لم تكن مسبوقة ولا مطروقة . بينما تطورت الأغراض التقليدية قدما ، إذ تألق شعر الوصف وازدان نتيجة الازدهار الاقتصادي والعمراني . وساد شعر يعكس تجارب الشاعر النفسية ويعبر عن خوالجه الشعورية في باب الحب والغزل . وخفت حدة المديح والهجاء ، وظهر مردود النهضة العلمية والفكرية في تهذيب المعاني وعمقها وثراء معجم الشاعر بألفاظ الحضارة واصطلاحات العلوم .

بالمثل تطورت الأساليب وتهذبت ، فتركبت الأخيلة وازدانت الصور وخفت المبالغات ، وازداد الشعر السياسي عمقا ؛ إذ جرى توظيفه في أغراض دعائية وسياسية . وارتقى شعر العوام بارتقاء أحوالهم وتعاظم منزلتهم الاجتماعية .

لنحاول بسط تلك الرؤية العامة وبرهنتها من خلال استقراء نماذج من النتاج الشعري خلال العصرين ؛ عصر الإقطاعية المرتجعة ، وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ففي العصر الأول ؛ عكس الشعر ما ساده من تشبث بالنصية والمحافظة ، وإحياء الأنموذج القديم باعتباره مثلا أعلى يقاس عليه[1] . يفهم ذلك من النصائح التي قدمها أبو تمام لتلميذه البحتري (ت ٢٨٤ هـ) ؛ حيث قال :

«.. وجملة الحال أن يعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضيين ، فما استحسنته العلماء

(٥) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، ص ٢٩ .

فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ؛ ترشد إن شاء الله تعالى»[1].

من الغريب أن تصدر تلك النصائح من أبي تمام الذي اعتبر مجددا في عصر الصحوة البورجوازية الأولى . لكنها ضغوط المرحلة الإقطاعية التي أرغمت الشاعر المجدد على التنكر لمنهجه .

وقد لاحظ «كلود كاهن» طغيان المديح على شعراء هذا العصر ، وحسبنا مثال المتنبي ، الذي أصبح شعره مثلا أعلى في سائر أرجاء العالم الإسلامي . يفسر أحمد أمين تلك الظاهرة بقوله[2] : «الأدب كله بجميع أنواعه صدى للحياة الاجتماعية . فلما أفرط الأمراء في الظلم والاستبداد ومصادرة الأموال ؛ كان من الطبيعي أن ينقسم الشعراء قسمين : قسم يلهو معهم وينتفع بما لديهم فيخدمهم ويقلب سيئاتهم حسنات وهم الأكثرية كالمتنبي وأبي فراس والناشي ، وقسم تمنعه نفسه من الملق وطبعه من التقرب كأبي العلاء المعري ؛ فيتخذ خطة أخرى وهي الذم والقدح . وكذلك انقسم الشعراء» .

ويلخص أحد الدارسين[3] الثقات خصائص هذا الاتجاه في الشعر بقوله :

«من حيث المنهج ؛ يسير أصحاب هذا الاتجاه غالبا على الطريقة القديمة في البدء ببكاء الأطلال ، أو الافتتاح بالغزل التمهيدي ، ثم الانتقال إلى الغرض الأساسي الذي قد يسبق بوصف رحلة الشاعر ، وقد يتبع بالفخر بشعره . ومن حيث اللفظ ؛ يفضل أصحاب هذا الاتجاه الأسلوب القديم في الميل إلى فخامة اللفظ والعبارة . ومن حيث الموسيقى الشعرية ؛ يؤثر أصحاب هذا الاتجاه الذوق القديم في حب الأوزان الطوال والقوافي ذات الزينة» .

---

(١) وتفصيل تلك النصائح ؛ كما يلي : «يا أبا عباده ، تخير الأوقات وأنت قليل الهموم صفو من الغموم . واعلم أن العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ؛ وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم . فإن أردت النسيب ؛ فاجعل اللفظ رقيقا والمعنى رشيقا ، وأكثر فيه من بيان الصبابة وتوجه الكآبة وقلق الأشواق ولوعة الفراق . وإذا أخذت في مدح سيد ؛ فاشهر مناقبه ، واظهر مناسبه ، وابن معالمه وشرف مقامه ، وتقاص المعاني واحذر المجهول منها . وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرزية . وكن كأنك خياط يقطع الثياب على مقادير الأجسام . . .» . أنظر : ابن رشيق : العمده ، جـ ٢ ، ص ١١٤ ، ١١٥ ، بيروت ١٩٧٢ , باستبار هذا النص الهام ، لا نجد لأيا في استبطان دلالاته المحافظه ؛ ليس فقط في محاولة وضع طقوس ثابتة للكتابه في فن ذي طبيعة لا تعترف بالطقوس والأنماط ؛ بل أيضا في النهي عن المغامرة الشعرية التي هي ركيزة الإبداع . وفي إلحاحه على المبالغة في النسيب ؛ تصوير لتزييف التلقائية والمصداقية . كذا في التركيز على المديح ؛ ما يشي برواج بضاعته في هذا العصر . أخيرا يفصح تحذيره من الألفاظ الرزية عن تداولها بين الشعراء في عصر إنحط فيه الشعر .

(٢) أنظر : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٩٥ .

(٣) أنظر : أحمد هيكل : الأدب الأندلسي ، ص ١٩٥ ، القاهره ١٩٨٦ .

ويعتبر شعر المتنبي خير دليل على هذه الخصائص ؛ إذ تمسك بطريقة العرب القدماء ، وأخذ بمذهب ابن المعتز ؛ حتى قيل إنه شاعر الملوك والأمراء(١) . ولا غرو ؛ فقد حكم بعض النقاد على شعره بالخلو من «الشاعرية» ، إذ هو أشبه بالحكم والأمثال المأثورة ، وهو من حيث الموضوع ؛ شديد الثقل على النفس(٢) .

وعلى غرار المتنبي نسج أبو فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ) ؛ إذ أسرف في شعر الفخر ، وبالغ في الخيال على حساب الحقيقة ، ولا يزيد وصف الحرب في شعره عما كان يقال في وصف قتال بين قبيلتين من البدو في الجاهليه(٣) .

ولا تثريب ؛ طالما كان الفخر «النرجسي» والهجاء المقذع الذي ينطوي على ألفاظ بذيئة من أهم سمات الشعر في هذا العصر(٤) .

على النقيض من الفخر والمديح والهجاء ؛ عبر أبو العلاء المعري عن الزهد والسخط والتبرم والتنديد بسياسات العصر وشعرائه . لكن شعره ـ فنيا ـ لم يستطع الانعتاق من «التكنيك» السائد ؛ لذلك اعتبره بعض النقاد تقليديا لم يأت بجديد ، وأن شعره مال إلى التكلف ، وعدم القدرة على التركيب(٥) .

أما عن رواج شعر الزهد والتشاؤم في هذا العصر ؛ فكان نتيجة منطقية لإجهاض الثورات الاجتماعية التي استهدفت التغيير ، وقمعها بعنف من قبل «الأوليجاركية» العسكرية المتسلطة ، فضلا عن تفاقم المشكلات الاقتصادية وتفشي المجاعات والأوبئة التي حصدت الطبقات الفقيرة حصداً .

ولا غرو ؛ فقد تغزل أحد الشعراء في ليمونة ! ! وتمنى آخر لو أن بطن أمه ما مخضته . يقول بكر بن حماد في هذا الصدد :

فليت الخلق إذ خلقوا أجابوا   وليتك لم تكن يا بكر شيا .

بل إن الفقر والمسغبة ، أفضيا إلى تطرف بعض الزهاد إلى حد الميل إلى الزندقة . قال أحد الشعراء في هذا المعنى :

تلوم علـي تركي الصلاة حليلتي   فقلت اغربي عـن ناظري أنت طالق

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٨٤ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٣٢ ,
(٣) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٨٥ ,
(٤) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : شعر المغرب حتى خلافة المعز ، ص ١٤٠ ، القاهرة ١٩٩١ ,
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ ,

أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي عليــه يميـــــني؟ إننـــي لمنافق
بل إن عـــلي الله وسَّعَ لـــم أزل أصلي له ما لاح في الجـــو بارق[١]

وإذ كان شعر بعض الشعراء من الطبقة الأرستقراطية ـ مثل ابن المعتز ـ قد عبر عن الإسراف الحسي نتيجة التردي في حياة اللهو والمجون[٢] ؛ فإن شعر بعض البؤساء المحبطين ـ حتى ممن كانوا زهادا متصوفين ـ قد عبر عن عين الإسراف ؛ كمهرب من الفقر واليأس والفاقة[٣] . هذا من جانب .

ومن آخر ؛ أفضت هذه الظروف الصعبة إلى قدح قرائح العوام ، فأفرزوا شعراء ـ مثل الأحنف البكري ـ عرفوا باسم «شعراء المكدين» تبنوا قضايا وهموم العوام ، ونددوا بجند السلطان . يقول الأحنف في هذا الصدد :

إذا ما أعـوز الطرق على الطراق والجند
حذار من أعـاديهم من الأعراب والكرد

ويقول آخر :

الحمد لله ليس لي بخت ولا ثياب يضمها تخت[٤]

من الظواهر الدالة على تسييس شعر المعارضة في هذا العصر ؛ ما نقف عليه في شعر الشريف الرضي الذي امتدح المذهب الشيعي ورثى أعلام العلويين الذين اضطهدوا وجرى اغتيال بعضهم . وبرغم تقليديته في الجانب الفني ؛ إلا أنه اتسم بالسمو الروحي ونأي عن الألفاظ البذيئة والهجائية المقذعة .

أما ما يحمد للشعر عموما في هذا العصر ؛ فهو البراعة في الوصف خصوصا عند شعراء الأرستقراطية كابن المعتز . يقول في وصف سحابة :

وساريـــة لا تمـــل البكا جرى دمعها في خدود الثرى
سـرت تقدح الصبح في ليلها ببـــرقٍ ؛ كهنديـــة تنتضـى

(١) أنظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ١٤٢ ، بيروت ١٩٧٤ ,
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٦٢ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٤ .
(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٨ .

وهنا نلمح الاستعارات والبديع وخصب الخيال أكثر من جدة المعنى[1]. ويعد الصنوبري (ت ٣٣٤ هـ) وكشاجم من أهم شعراء الوصف في هذا العصر. يقول الأخير في وصف بساتين حلب :

قد أحدق الورد بالشقيق خلال بستانك الأنيق

كأن حـــوله وجـوه متشرفات إلى حريق[2]

وعلى منوالهما نسج شعراء آخرون من أمثال محمد بن عبد السلام السلامي (ت ٣٩٤)[3]. ونعتقد أن البراعة في وصف مظاهر الطبيعة ؛ لم يخل من مغزى سوسيو-سياسي ؛ لقد كان نوعًا من الهرب من المجتمع بضوائقه ومنغصاته إلى الطبيعة الصامتة ومحاورتها.

بديهي أن تسود هذه الأنماط المتضاربة من الشعر سائر أرجاء العالم الإسلامي ؛ حاملة نفس الخصائص والسمات.

ففي بلاد ما وراء النهر ؛ جرى الشعراء على أساليب أهل العراق من حيث الشطط في الخيال والإغراق في المبالغة والإمعان في التشبيه. ويعد الشاعر محمد بن موسى الحداد البلخي في ذلك خير مثال[4].

وفي الشام ؛ حسبنا ما قدمنا من حديث عن المتبني وأبي فراس والمعري. وفي مصر ؛ اتسم الشعر بالهزال في ظل نظم أعجمية تركية - الطولونيون والإخشيديون - أغدقت وحسب على المتزلفين والمتسلقين من شعراء المديح ؛ كالحسين بن عبد السلام الذي امتدح أحمد بن طولون بقصائد تنطوي على مبالغات ممقوتة[5].

وفي بلاد المغرب، انتقل الأنموذج العراقي بفضل الشاعر بكر بن حماد الزناتي الذي غلب على شعره الوصف والزهد والوعظ[6]، عاكسا تردي الأحوال في بلاد المغرب من جراء الصراع الإثني والمذهبي. لقد عبر بكر عن هموم المسحوقين وندد بشعر الأمراء الشعراء

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٠٢.
(٢) آدم ميتز : المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٦٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٤.
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٦٩، ٢٧٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

ـ من أمثال الحسن بن كنون ـ أمير فاس[١].

كما غلب «التقليد» في الأندلس وزاد فيه شعراؤها من حيث «فقر المعاني والتقيد بالقوالب اللفظية ـ محاكاة للمتنبي ـ والشكليات الجامدة ، لم يدخل فيه تغيير اللهم إلا الزخارف الشعرية التي تأثر الشعراء فيها بزخارف الأرابيسك»[٢]. كما طرق الشعراء ذات الموضوعات ؛ كالوصف والزهد والنسيب والمديح والفخر والهجاء. وتفسر براعتهم في الغزل الحسي بالإسراف في البذخ والمتع . ولا غرو ؛ فقد تفننوا في الحب الشاذ والغزل بالذكر حتى في ثنايا أكثر مجالات الشعر وقارا[٣]. ولم يظهروا اهتماما بالشعر السياسي إلا لمامًا ، ولم يوفقوا في شعر الحكم والتهذيب ، كما تحول الشعر الديني والصوفي إلى وعظ مبتذل[٤].

وتعزى براعتهم في الوصف إلى ثراء وتنوع الطبيعة الأندلسية تضاريس وأناسًا . بل كثيرًا ما ثوى الغزل الماجن في شعر الوصف . يقول شاعرهم عبد الله بن يحيى في وصف الورد :

تحلت من الورد الأنيق حدائق وبات حميد الأنس والعهد رائق

على الورد من إلف التصابي تحية وإن حرمت إلف التصابي علائق[٥]

كما مزج الشعراء بين الزهد والمجون حتى في القصيدة الواحدة ، يتجلى ذلك في ديوان ابن عبد ربه «الممحصات» ؛ بحيث أتبع فيه كل قطعة غزلية بأخرى في الحكمة والزهد[٦] .

أما عن شعر العوام في الأندلس ؛ فقد تمثل في الأزجال والموشحات . ومعلوم أن الأزجال كتبت بالعامية ، بينما دبجت الموشحات بالفصحى . ويعد الشاعر العامي مقدم بن معاض القبري (ت ٢٩٩ هـ) أول من أبدع الموشحات ، كما كان سعيد بن عبد ربه (ت ٣٤١ هـ) رائد الأزجال[٧] .

ويرى كلود كاهن أن الشعر الشعبي الأندلسي تأثر في أوزانه بالشعر الرومي ، كما أثر

(١) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤٨ .
(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٢ .
(٣) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١١ .
(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : بالنثيا : المرجع السابق ، ص٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .
(٥) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
(٧) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٤٣ ، ١٥٣ .

بدوره في شعر الشعراء الجوالين في جنوب فرنسا[1] . وأياً كان الأمر ؛ فالثابت أن هذا الشعر الشعبي الذي اعتبره النقاد التقليديون فناسوقيا لا يستحق التسجيل[2] ؛ قدر له الرواج والانتشار بين العوام وغير العوام . وفي ذلك يقول ابن خلدون[3] «استظرفه الناس وجملة الخاصة والكافة» .

صفوة القول ؛ عبر الشعر في هذا العصر عن معطيات الإقطاعية ؛ في أغراضه وأساليبه ، في موضوعه وفي معانيه وفي أشكاله . وحق لأحد الدارسين القول بأنه عموما «لم يخرج عن نطاق الانتحال أو التقليد ، وأن العبقري في هذا المجال يهتم باتباع الطرق المألوفة بدلا من البحث عن موضوعات جديدة تظهر عبقرية الشاعر»[4] .

في عصر الصحوة البورجوازية الثانية شهد الشعر تطورا ملحوظا في أغراضه ومعانيه وأساليبه وتقنياته ، كذا جرى إبداع أنماط وأشكال جديده ، تنم عن التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والازدهار الفكري .

احتضنت النظم المتبرجزه تلك النهضة في الشعر ؛ كسائر الآداب والعلوم والفنون الأخرى . ففي ظل البويهيين ؛ جدد الشعراء في المعاني والصور في مجال الأغراض التقليدية المعروفه . إذ تطور شعر الوصف ، وجرى اكتشاف نهج جديد في بنية القصيدة ؛ تمثل في ظهور المقطوعة الصغيرة التي قرظها النقاد المعاصرون والمجددون أيضا من أمثال الثعالبي صاحب «يتيمة الدهر»[5]. ومن أشهر الشعراء في هذا الصدد ابن لنكك والعكبري[6] .

من مظاهر التجديد أيضًا ، تعبير الشعراء عن تجاريبهم النفسية وطرح ما تجيش به مشاعرهم من هموم وهواجس عبروا عنها في صدق وبراعة . يقول أحد مؤرخي الحضارة[7] : «مال الشعراء إلى أن يبعثوا في النفوس ما يرفعها إلى آفاق الحياة القويمة ، أكثر من ميلهم إلى أخذ لباب الناس بعبارات وأخيلة جامحة . كما تيقظ الناس إلى الطرائق المستحدثة ، وعاد الأدب إلى كشف ما يحيط بالإنسان في حاضره من حياة متشعبة النواحي».

---

١) أنظر : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميه ، ص ٢٨٩ .
(٢) ابن بسام : الذخيره ، قسم ١ ، مجلد ٢ ، ص ٢ .
(٣) المقدمه ، ص ٣٢٤ .
(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ٢ ، ص ٤٢١ .

وهذا يعني أن التجارب النفسية للشعراء المبدعين كانت تداعب هموم الناس وطموحاتهم ؛ بما يعني صحة مقولة «الفن للحياة» . لم تكن المعاني الجديدة التي أخذت تغزو الشعر إلا نتيجة معطيات سوسيو ـ ثقافية عامة ؛ إنصرف الشعراء إلى تأملها وتقديمها بمنظور فني ، وإلى الإبانة عنها بوضوح وتلقائية(١).

لم يعد شعر الوصف قاصرا على الطبيعة ، كما كان الحال في العصر السابق ، بل تجاوزها إلى وصف ما استجد في الواقع الاجتماعي من إصلاحات وأخلاقيات نوه بها الشعراء ، بدلا من دغدغة الحواس بالمجاهرة بالمعاصي والاستخفاف بالمواضعات والقيم(٢) ، كما هو حال شعر الوصف خلال عصر الإقطاعية . كما عكس شعر الوصف ما استجد من ألفاظ ومصطلحات نتيجة النهضة العلمية والفكرية ؛ دخلت معاجم الشعراء وعبروا عنها بصورة فنية(٣). بل إن الازدهار الاقتصادي غزا هذه المعاجم بما حدث من تطور في المأكل والمشرب واللباس(٤) ؛ بحيث يمكن الجزم ـ عن يقين ـ بأن شعر الوصف «عكس الواقع بسائر أحواله برغم اختلاف الشعراء في أمزجتهم»(٥) .

أما شعر المديح ، فقد تقلص زمن البويهيين . وإذ مدحهم بعض الشعراء ؛ فعن جدارة واستحقاق . ولم لا؟ وقد احتضن سلاطينهم ووزراؤهم العلماء والأدباء والشعراء . من هؤلاء الشاعر إبن نباته السعدي العراقي (٤٥٠ هـ) ؛ الذي لم يتوجه إلى البلاط البويهي سائلا مرتزقاً ؛ بل استدعاه السلطان وأغدق عليه لإجادته . إذ لم يزج المديح بغير ضابط ؛ بل كان مديحه في موضعه ، ولم يشكل في شعره إلا قصائد معدودات ، بين أكداس من الدرر ساقها في أغراض شتى ؛ كالجهاد ضد بيزنطه ، فضلا عن قصائد وجدانية رائعة تكشف عن مكنون صدره ومخبوء وجدانه(٦).

وفي مجال الزهد والتصوف الحقيقي ـ لا المشعوذ ـ برع ابن لنكك المجدد(٧). ولم يعد شعر الزهد ـ في عصر الرخاء العام ـ يغرق في اليأس والقنوط والهرب ؛ بل تحول إلى نوع من التصوف الفلسفي الإشراقي الذي يزيد وجدان الشعراء شاعرية ورهافة . كما لم يعد

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .
(٢) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٠٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ .
(٧) المصدر نفسه ص ٢٣٥ .

موجها لاستجاشة العوام ضد السلطان وعسكره ، بقدر ما غاص في أعماق النفس وأغوار الكون يسبح بحمد الخلاق الأعظم(١).

من المظاهر الدالة أيضا على تطور الشعر في عصر الصحوة ؛ تحرر الشعراء من النزعات الطائفية والنوازع الإقليمية والسخائم العنصرية ، وأصبح الشعراء - شأنهم شأن العلماء والتجار ب - يجوبون العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه يحملون رسالة الشعر الإنسانية . فهاهو الشاعر أبو نصر المالكي يرحل من بغداد إلى القاهرة ويشيد بمآثر الفاطميين(٢). ولم يفرق هؤلاء بين شاعر سني وآخر شيعي ، بقدر ما عولوا على فتح أبوابهم للشاعر المجيد(٣). كما هاجر شعراء من مصر إلى بغداد مثل جعفر بن أبي زيد . ولما لم يطب له المقام عاد إلى مصر منوها بفضلها . يقول :

وما قصدنا بغداد شوقا لأهلها ولا خفيتْ مذقط أبصارنا عنها

ولا أننا اخترنا على مصر بلدة سواها ، ولكن المقادير ساقتْنا(٤)

وقصة هجرة الشاعر ابن هانيء من الأندلس إلى المغرب في ظل الفاطميين معروفة ؛ لا تحتاج إلى بيان .

قصارى القول - أن نغمة الشعر السياسي والمذهبي الحادة قد خفت وتقلصت نتيجة ما أتاحته ليبرالية الصحوة من تسامح .

أما شعر العوام ؛ فقد جرى الاعتراف به في عصر الصحوة ، وقرظه الأدباء والنقاد من أمثال ابن سناء الملك ، بعد أن كان مذموما ملعونا في العصر السابق(٥). كما تطورت أغراضه ومراميه ؛ فمال إلى الفكاهة والظرف والسخرية ، وحمل معجمه الكثير من ألفاظ العوام . يظهر ذلك في قول الشاعر ابن الحجاج :

تراني ساكنا حانوت عطر فإن أنشدت ثار لك الكنيف(٦)

بديهي أن يسود شعر «الصحوة» سائر ديار الإسلام . ففي مصر الفاطمية ؛ اهتم الفاطميون العرب بالشعر والشعراء ، وأسس الوزير المستنير يعقوب بن كلس «خطة»

(١) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٢) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** : جـ ١ ، ص ٣٨٣ .
(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ .
(٤) ابن خلكان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥ ، القاهره ١٣١٠ هـ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ .
(٦) آدم ميتز . **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٨٠ ، ٤٨١ .

للاحتفاء بهم[1]. لذلك أصبحت القاهرة كعبة للشعراء يفدون إليها من المشرق والمغرب. كما أنجبت مصر - في ظل الفاطميين - أكثر من مائة شاعر ؛ بعد أن كانت عاقرا زمن الطولونيين والإخشيديين. من أشهر هؤلاء الشعراء «ابن الرفغمق» الذي مال شعره إلى الغبطة والفرح والحبور، خصوصا فيما أبدع من شعر وجداني عبر عن خلجات نفسه[2]. منهم أيضا «أبو الحسن بن الذُّبْد» الذي كرس معظم أشعاره في خدمة الدعوة الفاطمية[3]. هذا فضلا عن الشعراء الوافدين من بغداد والمغرب والأندلس وغيرها.

وفي بلاد المغرب ؛ برز الكثيرون من الشعراء المغاربة إبان الوجود الفاطمي في المغرب، كذا زمن بني زيرى الصنهاجيين. من أشهرهم تميم بن المعز بن باديس والحسن بن رشيق[4]. وبرع الشعراء المغاربة في الوصف، منهم «ابن عامر الفزازي» الذي وصف روضة من الرياض فقال فيها :

وروضة تكسو أديم الأرض ... وشيا بديعا من نبات بض
منها على الأرواح قاضي يقضي ... بياض بعض واحمرار بعض[5]

أما الشعر في الأندلس ؛ فقد غفا الاتجاه التقليدي، واستيقظ المجددون. يقول الزبيدي[6] : «إن الشاعر الرياض نظم قصيدة رثاء على مذاهب العرب، وخرج فيها عن مذاهب المحدثين، فلم يرضها العامة».

يشي هذا النص المختصر بدلالات غاية في التعبير عن مجريات الشعر في الأندلس في عصر الصحوة ؛ بحيث توضح في جلاء أن الاتجاه التقليدي فقد قاعدته وصلاحيته التي كانت له في العصر السابق. كذا بروز دور العامة كمتذوقين للشعر وناقدين له في ذات الوقت.

لم يختف الاتجاه التقليدي تماما بطبيعة الحال إنما ظل موجودا وجودا شاحبا ؛ خصوصا عند شعراء الأرستقراطية من أمثال الرياض هذا، فضلا عن بعض الشعراء من الأسرة الأموية الحاكمه كمروان بن عبد الرحمن الناصر (ت ٤٠٠ هـ) وغيره[7].

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٥، ٢٠٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١١، ٢١٢.
(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق، ص ٤١٥.
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٠٤.
(٥) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق، ص ٢١٤.
(٦) الزبيدي : طبقات النحويين، ص ٢٩٩، القاهرة ١٩٥٤.
(٧) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٧٢.

أما التيار المحدث المجدد ؛ فقد ساد ساحة الشعر عن جدارة ؛ «البقاء دواعي نموه وازدهاره»(١) ؛ الممثلة في الصحوة البورجوازية الثانية . لذلك عبر شعراء البورجوازية عن واقع «الحياة الاجتماعية في جانبيها اللاهي والجاد»(٢).

فقد حل الشعر العذري محل الغزل الفاحش ، وأصبح الغزل مشبعا بالعاطفة وعمق الشعور ونبل الإحساس وسمو الروح ؛ من مثل قول ابن فرج :

وطائعة الوصال عدوت عنها   وما الشيطان فيها بالمطاع .

ويلغ الشعر العذري العفيف ذروته عند الشاعر ابن زيدون الذي شبه البعض شعره بغزل مسلمة بن الوليد والعباس بن الأحنف(٣).

من مظاهر تأثيرات النهضة الفكرية العامة أيضًا ؛ ظهور مصطلحات العلوم في لغة الشعراء ؛ كما أوضحنا سلفا .

أما الشعر السياسي ؛ فلم يعد موجها ضد السلطان القائم ، بقدر ما عكس الصراع الخفي بين القوى الثلاث الكبرى في ذلك العصر ، وهي الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس . فالشاعر الأندلسي ابن هانيء هجر بلاده ورحل إلى الدولة الفاطمية في المغرب وندد بخصومها من العباسيين . يقول بصدد تشيعه :

لي صارم هو شيعي كحامله   يكاد يسبق كراتي إلى البطل(٤)

ويقول مندداً ببني العباس :

تقول بنو العباس هل فتحت مصر ؟   فقل لبني العباس قد قضي الأمر

وقد جاوز الإسكندرية جوهر   تطالعه البشرى ويقدمه النصر

ويقول شاعر آخر معلقًا على ضعف الخلافة الأموية بالأندلس :

أبني أمية أين أقمار الدجى   فيكم وأين نجومها والكواكب؟(٥)

من مظاهر التجديد في الشعر الأندلسي ـ في عصر الصحوة ـ الاهتمام بالمعنى ، وشيوع روح السخرية ، واتضاح حرارة العاطفة ، وخلع حياة الإنسان على الطبيعة ، والميل إلى الأسلوب القصصي ، ووضوح اللغة ، وعدم الاحتفال بالصنعة . عبر عن ذلك الشاعر

(١) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٥٧ .
(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤١ .
(٥) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

«الرمادي» في جلاء ، ومن شعره بالغ الدلالة على صدق ما نذهب ؛ قوله :

ولو أنني أهملت عيني جلالة وخوفا على خديك من لحظاتي
ولو أنني أهملت عيني بأمرٍ ترى سناك لحالت دونها عبراتي[١]

من معطيات عصر الصحوة أيضا اهتمام الشعراء بالعوام واستخدام لغتهم في أشعارهم حتى لو كانت غير عربية ؛ كلغة «الرومانس» . يظهر ذلك بوضوح في شعر ابن دراج القسطلي (ت ٤٢١ هـ)[٢] ؛ الذي يمتاز شعره ـ بوجه عام ـ بتجاوز الحس الخارجي والتغلغل في أعماق النفس ، فضلا عن عمق المعاني نتيجة ثقافته الواسعة[٣].

ووصلت هذه الظاهرة ـ التعمق في مكنونات النفس وعمق المعاني ـ ذروتها عند ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) ـ الذي نعتناه سلفا بفرويد عصره ـ فقد عكس شعره عمق وعرض ثقافته الفقهية واللغوية والنثرية. ولا غرو ؛ فقد زخر بالعواطف الجياشة والوجدانية الشفيفة[٤] ، والتحليل الدقيق لخبايا ومكنونات النفس الإنسانية[٥].

أما عن وصف الطبيعة ، فقد بلغ المنتهى عند «ابن شهيد» (ت ٣٨٢ هـ) ؛ إذ زاوج بينها وبين نوازع النفس البشرية في شعره بطريقة جد مبتكرة ، وبأسلوب حواري ، في لغة سهلة ، وبساطة في التركيب ، وتناغم في الموسيقى . تأمل قوله :

سهر الحيا برياضها فأسالها والنور نائم
حتى غدت زهراتها كالغيد باللجج القوائم[٦]

وفي عصر ملوك الطوائف ، ازدهر الشعر بعامة ، خصوصا وأن معظم هؤلاء الأمراء كانوا شعراء مطبوعين[٧]. ويعلل بعض الدارسين هذا الازدهار بالتحرر من القيود الدينية والإقبال على الحياة بطريقة «أبيقوريه»[٨]. ومن أشهر شعراء هذا العصر أمراء بني عباد وبني الأفطس وبني صمادح . ويجمع شعر المعتمد بن عباد بين العشق الماجن ، والأسى ، والفروسية[٩].

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ ,
(٢) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٣ ,
(٣) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٣٢٣ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٥٤ ,
(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٧٤ ,
(٦) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٣٧٢ .
(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٧٠ ,
(٨) أنظر : Nykl : **Hispano - Arabic Poetry**, P. 72, Baltimore, 1964 . :
(٩) Ibid , P. 73 .

كما تألق شعر العوام خصوصا على يد «ابن قزمان» الذي دبج ديوانا باللهجة الشعبية. وينضح شعره بالأسى والجلد والمثابرة[1] في عصر مار بالفتن والصراعات بين ملوك الطوائف وبدا سقوطهم في الأفق وشيكًا.

هكذا عبر الشعر في كبوته ونهضته عن معطيات عصر شهد ردة إقطاعية تلتها صحوة بورجوازية.

هـ - النقـد الأدبـي

كما كان الإبداع النثري والشعري متأثرين بمعطيات سوسيولوجية؛ كذلك كان النقد الأدبي.

ففي قرن الإقطاعية المرتجعة؛ تخلف النقد عما كان خلال قرن الصحوة البورجوازية الأولى التي أنجبت نقادا كبارا من أمثال ابن قتيبه؛ الذي رأيناه يقف موقفا وسطا بين القديم والمحدث. لقد كرس نقاد قرن الإقطاعية القديم كمعيار نقدي؛ فأصبح الأنموذج الجاهلي مثلا أعلى يقاس عليه جودة المبدع من عدمها.

أما في قرن الصحوة البورجوازية الثانية؛ فقد ترسخ النقد الأدبي كعلم يؤلف فيه بعد أن كان محض أراء ثاوية في كتب الأدب. وأصبح المحدث والمبتكر أنموذجا ومثلا أعلى.

ولعل هذا يصحح آراء بعض الدارسين المتحاملين على الثقافة العربية؛ حين زعموا أن التراث النقدي العربي كان متخلفا لا لشيء إلا «لأن العرب أقل الأمم نقدا وتمحيصا»[2].

وإذا كان هذا الحكم الجائر قد أورده صاحبه بشكل عابر؛ فالأخطأ والأخطر هو تصدي مفكر عربي مرموق لتنظيره في عدة مؤلفات؛ استنادا إلى مناهج عصرية. أعني مقولة محمد عابد الجابري بأن[3] «النموذج الجاهلي الأعرابي كان سلطة مرجعية قهرية في ميدان المعاني وفي ميدان القوالب»؛ سواء في الشعر أو اللغة أو النحو أو البلاغة. قد يصدق هذا الحكم على العصور التي سادتها الإقطاعية؛ لكن صاحبه أطلقه على «النتاج الشعري والذوق الأدبي على مر العصور»[4]. بل إنه يعممه على الفكر العربي كله وفي سائر العصور. يقول: «القانون الذي حكم ويحكم تطور الأدب العربي؛ بل الفكر العربي كله

(١) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٨٧.
(٢) أنظر: جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٢، ص ٥٥٠.
(٣) أنظر: تكوين العقل العربي، ص ٩٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

منذ عصر التدوين إلى اليوم . . هو عالم الأعرابي الحسي اللاتاريخي ، الذي لا تجد فيه عمقا في تفكير ولا إمعانا وفلسفة في تعبير»[1] .

هذا الحكم الجائر والمتسرع هو الذي يفتقر حقا إلى التاريخية . ومن أين لصاحبه الإلمام بتاريخ عربي إسلامي - زاخر بالمشكلات - ينيف على أكثر من خمسة عشر قرنًا ؟ وأي تاريخ يتحدث عن «علم نقد أدبي» عربي في عصر التدوين؟

لم يكن هذا الحكم الذي فلسفه صاحبه في أربع مجلدات تدور حول سيطرة «عقل بيانى وعرفانى» على كل النتاج الفكري والإبداع الأدبي العربي - وهو من المستحيل إحصاؤه - إلا «سطوا» على آراء استشراقية فندها من قبل مستشرقون منصفون . أمسك الجابري بتلابيب هذا الحكم « الميت» محاولا إحياءه وتبريره بمناهج غربية عصرية - رغم إصراره على عدم التأثر بدراسات السابقين والمعاصرين - عاجزة أصلا عن إطلاق الأحكام بحكم طبيعتها التحليلية التفكيكية ، وليس الاستقرائية التركيبية[2] .

لذلك لم نبالغ حين حكمنا على أطروحات الجابري بأنها محض «استشراق عربي جديد» .

لنترك الجدل حول تلك الإشكالية ونمضي قدما في رصد نشأة وتطور النقد الأدبي في ضوء المعطيات السوسيو - ثقافية لعصر الازدهار .

سبق وعالجنا - في الجزء الأول من المشروع - تلك النشأة إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى . وسنحاول الآن إلقاء بعض الأضواء التي توضح صيرورة النقد الأدبي خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يرى بعض الدارسين أن الجذور الأولى تمتد إلى عصر تأسيس العلوم ، وذلك من خلال الاهتمام ببيان إعجاز القرآن[3] . ونرى أنه لو صح ذلك فقد كان هذا الاهتمام واختلاف الرؤى في بيان هذا الإعجاز لم يخل من مؤثرات سوسيو- ثقافية ، وربما سياسية ؛ كما سنوضح في حينه . وإن كان من الثابت أن الإرهاصات الأولى في مجال النقد الأدبي إرتبطت بشخص عبد الحميد الكاتب (ت ١٣٢ هـ) الذي صنف رسالة في البلاغة اعتبرها القلقشندي[4] تمثل أصل النقد الفني للنثر ، وعلى غراره نهج البلاغيون الدارسون لبيان

(١) راجع ما قدمناه من نقد لتلك المناهج وأطروحات الجابري في دراسة عنوانها : « القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والغرب - حقيقة أم خرافة ؟ » في كتابنا : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ٨٤ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨١ .

(٢) جورجي زيدان : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٢١ ، بيروت ١٩٩١ .

(٤) صبح الأعشى ، جـ ١ ، ص ٨٥ ، القاهرة ١٩١٣ .

إعجاز القرآن . وإن تحفظ البعض فلم يجدوا في تلك الرسالة أدنى نصيب من جوانب النقد الفني والأسلوبي[١] . أسهم المعتزلة بدور هام في تأسيس النقد الأدبي إذ صنف بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) صحيفة - نجد فقرات منها عند الجاحظ وابن رشيق - تشي بآراء نقدية حول العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وعلاقتهما بالموضوع والمتلقي[٢] . لذلك كانت هذه الصحيفة بالغة الأهمية في تاريخ الحركة النقدية ؛ « فهي النواة التي بنى على مباحثها الكثيرون مباحث النقد فيما بعد»[٣] .

كان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) المعتزلي أيضا أبرز من تأثر بهذه الصحيفه ؛ حيث تقدم بالنقد الأدبي خطوة أخرى حين حدد الأجناس الأدبية وفصل بين موضوعاتها وبين أسرار جمالها ، وحدد رسالتها في « الإمتاع والإقناع» ، فضلا عن آراء سديدة في الفصاحة والبيان والبلاغة[٤] . هذه الآراء أودعها الجاحظ كتابه «البيان والتبيين» ، وهي تعد في نظر بعض الدارسين «موضع اهتمام النقاد قديمًا وحديثًا»[٥] . ومعلوم أن اهتمام الجاحظ في نقده باللفظ[٦] ، كان ضمنيا يشير إلى المعنى ؛ «لأنه إذا لم يكن نص لم يكن بيان ، فالألفاظ دون معنى تبقى مهملة لا توصف بالفصاحة ولا بالبيان ؛ تماما مثلما أن المعاني بدون ألفاظ تعبر عنها تبقى محجوبة مكنونة»[٧] .

ويلاحظ أن النقد الاعتزالي كان موجها لتكوين خطباء للمذهب بهدف[٨] إعدادهم للحوار والجدل مع خصومهم من المذاهب الأخرى ؛ لقد وجه إذن «الغاية بيداغوغية بيانية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل» [٩] .

ومع ذلك ، لم تكن تلك الغاية عند النقد المعتزلي مرتبطة أساسا بخدمة النص القرآني ، ولاتعطي مسوغا لبعض الدارسين للحكم بعدم وجود بلاغة تنطلق من دراسة البلاغة في حد ذاتها[١٠] . معلوم أن المعتزلة رغم تناولهم قضايا لاهوتية إلا أنها - في التحليل الأخير -

---

(١) أنظر نبيل خالد رباح : **نقد النثر في تراث العرب النقدي** ، ص ٥٦ ، القاهرة ١٩٩٣ .
(٢) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، ص ١٣٩ .
(٣) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٤) أحمد مطلوب : **البلاغة عند الجاحظ** ، ص ٦٦ ، ٦٧ ، بغداد ١٩٨٣ .
(٥) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٦٥ .
(٦) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، ص ٧٥ .
(٧) محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، ص ٢٨ .
(٨) الجاحظ : المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .
(٩) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

تعبر عن مضامين سوسيو - سياسية ، كما أثبتنا في دراسة سابقة[١] .

وتلك حقيقة اعترف بها هؤلاء الدارسون أنفسهم[٢] . وأيًا كان الأمر بالنسبة للغايات والأهداف ، فالثابت أن النقد الاعتزالي أسهم أكثر من غيره في إبراز خصوصية البيان العربي - لا القرآن فحسب - وتحليل أساليبه وضبط مستنداته[٣] .

ويعد ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) المخضرم - الذي عاش أواخر الصحوة البورجوازية الأولى ، وأوائل قرن الإقطاعية المرتجعة - أول من عمق موضوع النقد الأدبي . ففي كتابه «الشعر والشعراء» طرح معيارا لا بأس به في تقويم الشعر هو التعويل على الجودة في حد ذاتها دون نظر إلى كون العمل الأدبي تقليديا أو محدثا . يقول :

« . . . ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ، ولا إلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره . . . بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين وأعطيت كملاحظة ، ووفرت عليه حقه . . فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويرذل الشعر الرصين ؛ ولا عيب له إلا أنه قيل في زمانه» .

وبعض النظر عن « عدل» هذا الميزان المعول على الجودة ؛ نرى أن منظور ابن قتيبة الوسطى هذا ينسجم انسجاما مذهلا مع معطيات عصرين متناقضين عاش إبانهما . نرى أيضا أن عدم رفضه للمحدث إبان بواكير عصر الإقطاعية ؛ يعني استمرارية تأثير المعطيات السوسيو - فكرية التي أفرزها عصر الصحوة الأولى السابق . كما أن تعويله على معيار «الجودة» ينسجم مع ما عرف عنه من علم في اللغة والنحو والشرع ، فضلا عن استقلاله الفكري وجرأته في قول ما يرى أنه الحق[٤] .

ولا غرو ، فهو أول من تجرأ على النقد الشعري ؛ فألف فيه ، كما نقد النثر الأدبي في أيامه « وأصلح ما كان يقع فيه الكتاب من الخطأ أو الوهم في معاني الألفاظ أو الاشتقاقات أو التراكيب»[٥] .

أما عن تأثيرات عصر الإقطاعية في نقده ؛ فتبدو بوضوح في توجيهه لغرض تعليمي إنصب على نقد طبقة الكتاب الوصوليين الجهلة الذين تقلدوا المناصب دون علم أو ثقافه ،

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، دراسة بعنوان « المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي » ، ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢٥ . .

(٣) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٩٨٣ .

(٤) جورجي زيدان : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٥) المصدر نفسه المرجع والصفحة .

كذا في تحذيراته من الفلسفة والعلوم الأجنبية التي تبعد من يستغرق فيها عن لغة القرآن[1] . ونفسر إيجابيات نقده في ميله إلى تقدير قيمة العقل - ولا غرو فهو شيعي - وحثه على تجنب التقليد ، ونصحه بمراعاة السهولة والوضوح في الأسلوب وعدم الإتيان بغرائب الألفاظ[2] .

من تأثيرات الإقطاعية أيضا ؛ إنصباب النقد الأدبي على كتابة الرسائل الديوانية ، وهو ما اهتم به أبو اليسر إبراهيم بن محمد بن المدبر (ت ٢٧٠ هـ) - وزير الخليفة المعتمد - إذ ألف «الرسالة العذراء» لهذا السبب . وقد جمع فيها آراءه في النقد التوجيهي سواء في الأسلوب أو المعنى[3] . وليس أدل على نصيتة من حماسه لإجادة اللفظ على حساب المعنى[4] .

أما أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ) الذي عرفناه نحويا تقليديا عاصر النحوي المشهور ثعلب وكان من محاوريه ، فقد ألف رسالة في النقد الأدبي عبارة عن إجابات لأسئلة قدمت إليه حول الشعر والنثر ، يقول أحد الدارسين[5] إنه احتذى فيها حذو ابن قتيبة ، وإن أفضت به تقليديته إلى الإنقاص من قدر المحدث لحساب القديم .

وإذا كان قدامه بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) أول من أفرد للنقد الأدبي مؤلفا مستقلا في كتابيه «نقد الشعر» ، و«البيان» في نقد النثر ؛ فقد حكم عليه بعض الباحثين[6] بأنه «رديء الأسلوب» . ونعتقد أنه محق في حكمه ، إذ برغم ما جمع في كتابه « البيان» من كل ما يتعلق بالكتابة الديوانية في أنواعها وصورها ومراتبها وصيغها ومعانيها ؛ فإنه كتاب تعليمي في النهاية ؛ دون تقديم جديد من آراء نقدية ذات بال ، اللهم إلا ما تناثر في الكتاب من بعض العبارات النقدية وردت لماما في ثنايا توجيهاته ونصائحه للكتاب[7] .

أما ابن درستويه (ت ٣٤٧ هـ) فقد تطور بالنقد الأدبي خطوة ، حين خرج على منهج ابن قتيبة - رغم كونه من تلاميذه - واختط منهجا خاصا به وإن كان غامضا . هذا فضلا عن تكريس نقده لا لشريحة الكتاب وحدهم ، بل للخاصة والعامة على السواء . وأخيرًا في اهتمامه ببحث الدقائق وأكثرها إشكالا ومحاولة وضع ضوابط تحكمها[8] . ولعل تلك

(١) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٧٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩ ,
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٢ ,
(٥) آدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ,
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ ,
(٧) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٨٧ ,
(٨) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ,

الخطوة المتطورة تعزى إلى كونه عاش في زمن بدأت تظهر فيه إرهاصات معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية . ويعزو بعض الدارسين ذلك إلى مؤثرات أجنبية عملت عملها في نتاج النقاد من المعتزلة ، وإن خالف البعض ذلك فقال بأن هذا التطور كان داخليا من خلال التراكم في ميدان النقد الأدبي نفسه[1] . وأيًا كان الأمر ، فنحن لا نرى ثمة تناقض بين الرأيين ؛ إذ عبرا في النهاية عن معطيات سوسيو ـ ثقافية واحدة .

تلك صورة عامة عن صيرورة وسيرورة النقد الأدبي في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حصادها هو غلبة التقليد والنصية على حساب التجديد والابتكار . وما حدث من تجديد وابتكار كان وجوده شاحبا ومرتبطا بنقاد مخضرمين عاصروا أواخر عصر الصحوة البورجوازية الأولى وأوائل سني عصر الإقطاعية ، أو عاصروا أواخر عصر الإقطاعية وأوائل عصر الصحوة البورجوازية الثانية . لكن «تبقى الغلبة بوجه عام خلال قرن الإقطاعية للاتجاه التقليدي الإتباعي»[2] .

بديهي أن يفض الاشتباك بين الاتجاهين إبان قرن الصحوة البورجوازية الثانية . إذ استهل هذا القرن بإثارة مسألة القديم والمحدث في النقد الأدبي على يدي الصولي (ت ٣٣٥ هـ) . لقد حسم القول لصالح المحدث ، وبرهن على أن خصوم هذا الاتجاه «كانوا مدعين مقلدين لا دليل لهم ولا حجة»[3] . وعنده أن الأوائل ليس لهم إلا فضل السبق . أما المحدثون ؛ فقد صنفهم صنفين ؛ صنف يتابع المتقدمين ويقلدهم ، ويحمد لهم المعاني المبتكرة التي يتابعونها عند المتقدمين ، وصنف ابتكر معاني جديدة لم يعرفها القدماء . ويرجع هذا الاختلاف إلى الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه هؤلاء وأولئك . وينحاز الصولي للمبدعين المبتكرين الذين عاشوا في مجتمع مدني استخدموا معجمه وتحاشوا الألفاظ البدوية القديمة . كما التمس العذر لغيرهم من النصف الأول لا لشيء إلا أنهم عبروا عن واقع مجتمعاتهم . لقد استنتج الصولي بذلك معيارا عادلا لتقييم الإبداع الأدبي هو صدق التعبير والالتزام بمعطيات العصر[4] .

من معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضا ؛ استقلالية النقد الأدبي وإفراد مصنفات خاصة به . هذا هو ما ميز أبا هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) عن الصولي ، إذ ألف

(١) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٣٢ .
(٢) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٤) الصولي : أخبار أبي تمام ، ص ٦ ، ١٧ ، القاهرة ١٩٣٧ .

كتاب «الصناعتين» في النثر والشعر. وقد اشتهر في نقده بالصرامه، إذ لم يأبه لشهرة المبدع ورواج إبداعه قدر اهتمامه بالإبداع نفسه، معنى ومبنى. لذلك كان شديد القسوة على المتنبي الذي بهر جمهور عصره. لقد تقدم لذلك بالنقد الأدبي خطوة كبرى[1]؛ حيث قعَّد البلاغة والفصاحة وقنَّن لها، وميز وفق هذه القواعد بين الكلام البليغ والرديء. كما تحدث عن النظم وعوامل جودته وعوامل رداءته، وأفرد مباحث أسلوبية في البديع والسجع والازدواج وغيرها.

وبرغم خلطه بين البلاغة والنقد «فهو إلى النقد الأسلوبي أقرب»[2]. ولا غرو فقد صار كتابه من أهم مصادر النقد الأدبي عن القدماء والمحدثين، لما انطوى عليه من تقسيمات وتصنيفات وتقنينات وتعريفات؛ تفيد النقاد في تقديم مقاييس يعتمدونها في الحكم على النتاج الأدبي وتقييم مبدعيه[3]. بحيث لم يبالغ أحد الدارسين الثقات حين قالوا بموقف نقدي للعسكري يجعله عن جدارة واستحقاق «يوضع في مصاف كبار النقاد والبلاغيين»[4].

يستطيع الناقد المقتدر أن يتلمس الكثير من إيجابيات العسكري في اتجاه الرماني (ت٣٨٤ هـ) النقدي؛ برغم كونه بلاغيا أكثر منه ناقدًا. إذ انطوت آراؤه في البلاغة على معايير نقدية؛ كتعريفه البلاغة بأنها «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[5]. بل توصل إلى حقائق هامة تبدو كما لو كانت لنقاد محدثين؛ كقوله بأن «سر الجمال يكمن في الغموض الذي يطلق للنفس العنان؛ فتذهب في الحدس كل مذهب، وترتاد آفاق المعاني التي يحكمها التعبير»[6]. وهو يرى في السجع عيبًا «لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة». قصارى القول أن البلاغة عنده «هي مطابقة الكلام على مقتضى الحال»[7]. لكأن تلك الأحكام بحق من بنات أفكار ناقد محدث.

ويفضل ابن وهب (ت أواخر القرن الرابع الهجرى) طفر النقد الأدبي طفرة كبرى. إذ عبر كتابه «البرهان في وجوه البيان» عن رقي النقد الأدبي؛ حين انتقد آراء الجاحظ ونهجه

(١) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٠٥، ١٠٦.
(٢) شوقي ضيف: البلاغة، تطور وتاريخ، ص ١٤٦، القاهرة ١٩٦٥.
(٣) نبيل خالد رباح: المرجع السابق، ص٩٣، ٩٤.
(٤) شوقي ضيف: المرجع السابق، ص ١٤٦.
(٥) نبيل خالد رباح: المرجع السابق، ص ٣٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤، ٣٦.

النقدي نقداً مقنعًا . فكتاب «البيان والتبين» – على شموخه – في نظره «لم يأت الجاحظ فيه بوظائف البيان ولا أتى على أقسامه في اللسان»[1] . وعماد منهج ابن وهب النقدي هو التعويل على العقل أولا وأخيراً[2] . ولا غرو ، فقد تحدث في نقده عن القياس وتعريفه ومقدماته ونتائجه ، والحد والوصف والإسم ، والبحث والسؤال والخبر . كما تحدث عن اليقين والحق ، وعن البيان الظاهر والبيان الباطن ؛ فضلا عن الخواص الأسلوبية من تشبيه واستعارة ورمز . . إلخ ، ثم عرض لأقسام الكلام من شعر ونثر وعن البلاغة في كل منهما .

وتنم آراؤه عن اطلاعه على كتابات أرسطو التي وظفها في تقديم تنظير لغوي متكامل ؛ مفيدا في ذلك من عمق تفكير وثقافة موسوعية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين[3] حين جزم بأن ابن وهب «يمثل التيار المنطقي الفلسفي في النقد ، حيث اعتمد على العقل واهتم بفرض القيود ووضع التحديدات والتقسيمات» . ولم يخطىء آخر حين ذهب[4] إلى أنه «وضع مشروع نظرية بيانية في المعرفة» . لكن لم يصب حين زعم أن هذا المشروع «مشروع بياني محض يجمع بين البحث الأصولي (الشافعي) والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ»[5] ؛ لا لشيء إلا لأن ابن وهب انتقد جميع سابقيه ـ وعلى رأسهم الجاحظ ـ واختط لنفسه نهجًا جديداً .

وعند الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ) نجد في كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه» حسمًا لمشكلة الصراع بين القديم والمحدث والانحياز الكامل للمحدث . لقد قدم أدلة مقنعة ذات أبعاد سيكولوجية وسوسيولوجية لفض هذا الاشتباك ؛ فقد حكم على المتشبثين بالقديم بأنهم ضحايا ضغوط نفسية واجتماعية ، وليس عن قناعة عقلية . لقد نظر إلى الشعر القديم باعتباره أنموذجا زائفا جرى الإلحاح عليه لا لشيء إلا لأنه قديم ، بينما هو في نظره مصيب ومسترذل ومردود . وإنما جرى الانحياز إليه لميل في النفس إلى تقديس الماضي ؛ وهو أمر يحول دون رؤية حقائق الأمور ، ويحجب الحقيقة . هذا فضلا عن وجود هامش بدوي ما فتىء يتغلغل داخل المجتمعات الحضرية[6] .

(١) ابن وهب : البرهان في وجوه البيان ، ص ٥١ ، بغداد ١٩٦٧ .

(٢) يبنى البيان عند ابن وهب على كليات أربع : « بيان الأشياء بذواتها ؛ وإن لم تبن بلغاتها . ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند أعمال الفكر واللب . ومنه البيان الذي هو نطق اللسان . ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغ من بعُد أو غاب » . نفس المصدر ، ص ٥٩ .

(٣) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٤) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٣٧ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ويمثل النقد الأدبي عند ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ) ذروة ازدهاره، وهو أمر يتسق مع ذروة المد البورجوازي الذي عايشه. فكتابه «العمدة» موسوعة جمعت كل آراء سابقيه في هذا الفن؛ برغم ذلك لم يأخذ بأي منها؛ بل اختط لنفسه معيارا مستقلا. يقول: «وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خاطري خوف التكرار؛ إلا ما تعلق بالخبر والرواية»[1]. لذلك مجده ابن خلدون حين قال[2]: «إن كتاب العمدة هو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وأعطاها حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده».

ومع ذلك فقد خاصمه وعارضه بعض معاصريه من أمثال ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٠ هـ) في كتابه «رسائل الانتقاد»[3]. وهذا يعني أن التيار التقليدي رغم هامشيته لم يزل موجوداً، وتبرير وجوده - فيما نرى - عدم اكتمال الصحوة البورجوازية وتحولها إلى ثورة.

وخير مثال على التواجد الشاحب للتيار التقليدي، نتلمسه عند الآمدى (ت ٣٧٠هـ). يفهم ذلك من انحيازه لشعر البحتري وتفضيله على شعر المجدد أبي تمام. وحسبنا ما نورد دليلا على هشاشة تبريراته؛ حين يقول: «البحتري أعرابي الشعر مطبوع، وعلى مذهب الأوائل.. وأبو تمام شديد التكلف صاحب صنعة، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم؛ لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة»[4].

ونحن في غنى عن نسبة معيار تقديس الماضي وتقديس الانتماء الإثني ومحاربة المبتكر والجديد إلى معطيات النمط الإقطاعي.

صفوة القول - أن النقد الأدبي في نشأته وصيرورته، في جذره ومده عبر تعبيراً واضحًا عن معطيات سوسيو - ثقافية.

---

(١) أنظر: جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٥٣.
(٢) أنظر: مقدمة إبن خلدون، ص ٤١٢.
(٣) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٥٣.
(٤) الآمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، جـ ١، ص ٦، القاهرة ١٩٦١.

٤

العمـــارة والفنـون

أ- تمهيد

كثيرة ومتنوعة هي الدراسات الوصفية عن نشأة الفن الإسلامي وتطوره ومدارسه وخصائصه . . . إلخ لذلك لن نهتم كثيرا بالجانب الوصفي في دراستنا للعمارة والفنون الإسلامية خلال «عصر الازدهار» إلا بالقدر الذي يوضح الإطار العام . ولسوف ينصب اهتمامنا بدراسة الموضوع باعتباره إنجازا إبداعيا ذا دلالات معرفية عامة وفكرية على وجه الخصوص ؛ وهو اتجاه بدأ يأخذ حظه في السنوات الأخيرة ضمن مجال فلسفة الفن وعلم الجمال ؛ سواء على مستوى تفسير عملية الإبداع أو تفسير الأعمال الفنية ذاتها .

كثيرة أيضا هي التفسيرات المطروحة في هذا الصدد ؛ ما بين نظريات تعول على الإلهام والعبقرية ، وأخرى عقلية ، وثالثة سيكولوجية[١] ؛ وهلم جرا . وما نود تأكيده أنها جميعا نظريات « مثالية» تفتقر إلى العلمية والموضوعية .

ما نعتقده هو آن العمارة والفنون - بوجه عام - هي نتاج معطيات سوسيولوجية في المحل الأول ، وهو ما أكده عدد من المتخصصين الثقات الذين ألفوا وصنفوا الكثير عن «سوسيولوجية الفن» ، وإن كان حظ الفنون الإسلامية في هذا المجال لا يزال فقيرا ومتواضعا ، يقتصر على مجرد آراء عابرة في مصنفات تعتمد تفسيرات مثالية في المحل الأول .

(١) عن التعريف بتلك النظريات ؛ راجع : علي عبد المعطي محمد : فلسفة الفن ، ص ١٩ وما بعدها ، بيروت ١٩٨٥ ,

ومن الإنصاف التنويه بأن النظريات المثالية - بعضها على الأقل - لا تخلو من بعض الوجاهة ؛ تأسيسا على أن أي جهد علمي يعتمد أيا من المناهج يسفر عن فائدة ما . فالقائلون بنظرية الإلهام والعبقرية لا تخلو دراساتهم من كشوفات علمية فيما يتعلق بتكوين المبدع وعملية الإبداع . وأصحاب النظرية العقلية بذلوا جهودا محمودة في مجال دحض النظرية السابقة ، فضلا عن «موضعة» الفن وتفسيره من منطلق عقلاني . أما النظرية السيكولوجية فقد غاصت في شخصية المبدع وقننت عملية الإبداع على أيدي باحثين مرموقين بعضهم من العرب[١] .

مع ذلك تظل تلك النظريات جميعا عاجزة عن تقديم تفسير شمولي علمي مقنع ؛ لا لشيء إلا لإهمال معطيات الواقع الاجتماعي المؤسسة لشخصية المبدع والملهمة لعملية الإبداع والكاشفة عن دلالات النتاج الإبداعي ذاته[٢] . وحسبنا أن النظرية السيكولوجية - وهي أكثر النظريات المثالية إقناعا - لا تفعل شيئا سوى التفتيش عن الثغرات والخطايا في الإنتاج الفني الحافل بالدلالات التي بوسعها إلقاء أضواء مبهرة حتى على ذات المبدع نفسه[٣] .

لذلك لا مندوحة عن اعتماد النظرية السوسيولوجية التي تجذر الخيالي في دائرة وجوده الاجتماعي ، وهي فضلا عن ذلك توسع دائرة الفن ليشمل دراسة الفنان المبدع وعملية الإبداع والإنجازات الإبداعية ، فضلا عن تقنين عملية الإبتكار وإكسابها معنى كليا قدر الإمكان[٤] .

قد يحتج البعض بأن الإبداع عملية خصوصية تأملية أشبه بالسحر ؛ بحيث يكون الفنان شخصية شاذة يتعامل مع واقع روحي غريب عن الحياة المحسوسة . لذلك تحدث هؤلاء عن ما أسموه «روح الفن» وعن «النخب المبدعة» . . . إلخ من الاصطلاحات المضببة . لكن تلك الاصطلاحات تظل مفتقرة إلى العلمية وتشي بتسطيح في التفكير ونقص في المعرفة[٥] .

ليس ثمة «جمال مجرد» - كما يزعم هؤلاء - متجذر فيما أسموه «الأصل البدائي للفنون» . ونحن لا نرفض التأصيل والاستمرارية في تاريخ الفنون ، لكن ما نرفضه هو اعتبار

(١) أنوه في هذا الصدد بجهود العالمين المصريين مصطفى زيور ومصطفى سويف وتلامذتهما .

(٢) عن نقد النظريات المثالية عمومًا والنظرية السيكولوجية خصوصًا ؛ راجع : جان دوفينيو : سوسيولوجيا الفن ، الترجمة العربية ، ص ٦٠ وما بعدها ، بيروت ١٩٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١١ .

تلك «الجذور البدائية» من الثوابت التي تتحدي التغيير والتطوير والتجاوز ؛ لأن ذلك معناه إلغاء التاريخ والصيروره وتجاهل خصوصيات الزمان والمكان ومعطيات الواقع الاجتماعي والفكري - وحتى السياسي - في الزمـان والمكان . في ذلك يقول أحد القائلين بسوسيولوجيا الفن :

«إن تغلغل الفن البدائي في الأجيال اللاحقة يتجافي مع حقيقة أن كل فن هو وليد عصره ، وهو يمثل الإنسانية بقدر ما يتلاءم مع الأفكار السائدة في وضع تاريخي محدد . . . لكن الفن يجعل من اللحظة التاريخية المحددة لحظة من لحظات الإنسانية تفتح الأمل على تطور متصل . . . قد نحتفظ داخل نفوسنا بأشياء قديمة يبدو أن الزمن عفا عليها ؛ على حين أنها تحدث فينا أثرها على حين غرة تبعا للأوضاع الاجتماعية المتباينة والاحتياجات الطبقات النامية أو المضمحلة» ، ومن ثم تكون الأولوية لتلك الأوضاع وتلك الاحتياجات في عملية الإبداع ؛ لا للموروث القديم ؛ وهذا يعني أن الفن في النهاية حصاد وعي تاريخي اجتماعي[1] . وهنا يصدق قول بوسبيلوف :

«إن الجمال لم يعد عنصرا خالدا ناشئا بدوره عن مصادر خالدة أسمي ، أو نتاج تركيب إنساني لا يتغير ؛ بل أصبح من ظواهر الوعي الاجتماعي لدى الناس مشروطا بالظروف الاجتماعية التاريخية ومتغيرا بتغيرها»[2] . وفي نفس السياق يقول بيزويتوف : «إن الجمال عامة والفن خاصة - بوصفه محصلة الجمال - مشروطان بالظروف المادية والاجتماعية والتاريخية»[3] . كما يقول هورتسك :

«الجمال ليس واقعة فردية بل هو واقعة تاريخية . . . والإستطيقا ما هي إلا شيء تاريخي محلي»[4] .

ويصوغ لاكروا ما سبق في لغة فلسفية ؛ حين يقول :

«إن الذات ليست شيئا متحققا بل هي فاعلة لابد من تحقيقها . . . إنها مقدرة على الوجود أكثر مما هي وجود . . . ومن ثم فالغاية الوحيدة للذات هي تحقيق الذات ، ولكن الطريق الموصل من الأنا إلى الأنا لا بد من أن يدور حول العالم ، وبالتالي فهو لابد من أن يمر

(١) أنظر : إرنست فيشر : ضرورة الفن ، الترجمة العربية ، ص ١٤ ، القاهره ١٩٧١ .

(٢) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٣) بوسبيلوف : «تطور نظرية الفن في روسيا» ، مقال ضمن كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي ، ص ٢٢١ ، دمشق ١٩٨٦ ,

(٤) بيزويتوف : «الجمال في التراث الكلاسيكي للماركسية اللينينية» ، مقال في كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي ، ص ١٥٢ ، دمشق ١٩٨٦ ,

بالآخرين»[١] .

تأسيسا على ذلك يكون الفن هو نتاج الاتصال بين الأنا وال «نحن»[٢] . أو بعبارة أخرى «الفن هو الأداة اللازمة لإتمام الاندماج بين الفرد والمجموع»[٣] . الفن في التحليل الأخير ليس نتاجا فرديا قحا ؛ بل هو ضرب من الإنتاج الجمعي .

تقودنا مقولة «الإنتاج» تلك إلى إشكالية أخرى هامة ، من حيث كون الإنتاج نتاج العمل ؛ فهل يعد الفن بحسب ذلك عملا آليا شأنه شأن الحرف مثلا؟ ومعلوم أن العمل يسبقه تفكير عقلي ؛ فهل يصبح الفن قياسا على ذلك مثل سائر النتاجات الفكرية؟ أخيرا ؛ ما هو تأثير الدين في الفن ؛ وهو أمر لا يخفى على المنظرين السوسيولوجيين؟

تلك أسئلة مشروعة ؛ لا مناص من الإجابة عنها .

أما عن كون الفن ضربا من العمل ، فهو كذلك بالفعل ؛ لكنه عمل مصبوغ بصبغة جمالية ، وهنا يكون التمايز بين الفنان وسائر من يعملون في حقول أخرى غير الفن . على أن الصناعة في حد ذاتها فن من حيث اعتمادها على مادة يجرى بالعمل تطويعها وتشكيلها في إنتاج يحتاجه المجتمع ، والفنان صانع من نوع خاص يطبع المصنوعات بطابع استطيقي[٤] . لذلك يعتقد بعض الدارسين أن الفن لباب الصناعة ، أو هو الصناعة في أسمى درجاتها[٥] .

أما عن علاقة الفن بالدين ؛ فيرى دور كايم أن الدين ظاهرة اجتماعية وقد تخالفه الرأي بالنسبة لمصدر الأديان السماوية ، لكننا لا نمانع في كون العقائد السماوية تكتسي أبعاداً اجتماعية وإلا لما ظهرت الفرق المختلفة في العقيدة الواحدة ؛ خصوصًا في حالة تحول تلك العقائد المطلقة إلى طقوس تمارس . والفن يواكب تلك الممارسات الطقوسية ويتخذ منها موضوعه[٦] . كما أن الفنان عندما يشكل فنونه الدينية يعبر عن حاجات اجتماعية ، ويتم ذلك عن طريق الاختمار اللاشعوري الذي هو أشبه «بالحمل الفني» ؛ إن جاز التعبير .

أما عن علاقة العقل بالفن ؛ فنقول بوجود صلة وثيقة بينهما خصوصًا فيما يتعلق بوعي المبدع لضرورة إقناع المتلقي قبل وأثناء عملية الإبداع . لذلك لم يخطىء ميشيل فوكو حين قال :

---

(١) Hortickq : **Encyclopidie de Beau, Art, Alcan**, p. 28, 1952 .

(٢) Lacroix, Jean : **Les Sentiments et Lavie Morale**, P. 64 , P, U. F, 1968 .

(٣) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٥٩ ,

(٤) إرنست فيشر : المرجع السابق ، ص ٩ ,

(٥) أنظر : Casson, Jean : **Situation de L'Art Moderne**, P. 118, Paris, 1950 .

(٦) علي عبد المعطي : المرجع السابق ، ص ٦٩ ,

«إن الكلمات والأشياء لا تعرف أبدًا إلا بما تسمح به البيئة العقلية لحقبة ما»[1] . ونحن نعتقد أن تلك البيئة العقلية مرتبطة ببيئة أخرى أهم وأعمق وهي الواقع الاجتماعي .

وهذا يقود إلى إشكالية أخرى ؛ هي العلاقة بين الفنان والطبيعة . ثمة خطأ شائع هو أن كل فن إنما هو في خدمة الطبيعة ، بالقدر الذي ينبثق منها أيضًا . والواقع أن الفن الحقيقي لا يحاكي الطبيعة - وإلا ما أصبح الفنان مبدعا - بل إن الفنان يتعامل مع فهم مجتمعه للطبيعة ، وهدفه يختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ؛ بحيث لا نستطيع أن نتحدث إلا عن طبيعة « نسبية» . وحتى إذا ما تجاوز الفنان رؤية عصره أو مجتمعة للطبيعة فهو لا ينعزل عن تلك الرؤية بل ينطلق منها نحو تطويرها من خلال إبداعه فيقدم بذلك «طبيعة أخرى» تسهم في مزيد من فهم المجتمع لهذه الرؤية[2] . تماما كما هو حال ارتباط الفنان بالمجتمع ؛ فهو لا يحاكي الفهم السائد بالضرورة بل ينطلق منه نحو فهم مغاير . وفي كل الأحوال تتولد دلالات للعمل الفني بين بنية المدلول وبنية الدال . إن الفنان يقدم تنظيما للعالم يقوم به الوجود الاجتماعي[3] ؛ باعتباره كائنا اجتماعيا متميزا . فما ينجزه الفنان لابد وأن يفهم اجتماعيا طالما كانت الحاجات الاجتماعية هي مصدر الفنان والإبداع هو الإشباع ، وطالما كانت تلك الحاجات موجودة في الوعي الاجتماعي العام وفي وعي الفنان بصورة أعمق[4] .

تلك صورة عن التنظيرات السوسيولوجية للفن أسهم في تأسيسها ثلة من علماء السوسيولوجيا ونخبة من المشتغلين بالنقد الفني وفلسفة الجمال . وهي رغم هشاشة بعض جوانبها تعد طفرة تماثل تلك التي حدثت في مجال العلم على يد «كوبرنيكوس» الذي انطلق في ثورته العلمية من الجزء إلى الكل وليس العكس ؛ كما كان الحال منذ «آرسطو» . نفس الثورة في مجال سوسيولوجيا الفن تعزى إلى دراسة علم الجمال من أسفل إلى أعلى[5] ؛ أي البحث عن الأسس الجمالية من خلال الواقع الاجتماعي الذي أفرزها ، لا من خارج العالم ولا من داخل الفنان وحسب .

لكن تلك النظرية - قبل ماركس - تنطوي على جوانب قصور لا سبيل لإنكارها ؛ مثال ذلك حديث دوركايم عما أسماه «الوعي الجمعي» الذي هو محل شكوك من وجهة نظر

(١) من القرائن على ذلك تأسيس دور العبادة من بيع وكنائس وأديرة ومساجد وتكايا . . . إلخ .
(٢) جان دوفينيو : المرجع السابق ، ص ١٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(٤) بوسبيلوف : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .
(٥) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

علمية . كذا آلية النظرة السوسيولوجية للفن بصورة تسطيحية دجمائية .

بفضل «كارل ماركس» تجاوزت النظرية السوسيولوجية في تفسير الفن تلك النظرة القاصرة . ففي كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» وقف على حقيقة الاعتقادات التي يكونها الناس عن أوضاعهم في العالم والتي لا تلتقي مع حياتهم الحقيقية ، وهو ما يدخل في إطار ما أسماه « الوعي الزائف» ، ورسخ أصول معرفة الوعي الحقيقي الذي تمثله العلوم المرتبطة بما هو عملي اجتماعي محسوس وملموس .

تلك التفرقة - في نظرنا - بالغة الأهمية في الكشف عن التصورات الوهمية للفن ؛ من حيث انطلاق موضوعه من التجربة الاجتماعية بعيدا عن التهويمات والأوهام اللاعلمية(١) . كتلك التي قال بها «لالو» حين عالج المسألة كمجرد علاقات آلية ومجردة بين الفن والحياة الاجتماعية .

ترسخت النظرية السوسيولوجية للفن - في منظوره الماركسي - على يد «تين» الذي أعطاها دفعة قوية حين أبرز في كتابه « فلسفة الفن» تأثير الجماعة في الفن من خلال نظرة استطيقية تستند إلى قوانين علمية تتحكم في كل حالة من حالات الفرد والجماعة ، ووفق منهج تحليلي قاده إلى تلك القوانين التي تحكم الظواهر الجمالية في صيرورتها المتطورة ، وتلقي مزيدا من الضوء على عملية الإبداع الفني باعتبارها ظاهرة طبيعية - لا سحرية أو إلهامية - مرتبطة بالعقلية الجمعية السائدة . كذا على العمل الفني باعتباره ظاهرة لا فردية ولا منعزلة عن غيرها من الظواهر التي تفسرها(٢) .

تأسيسا على ذلك ؛ نرى أن الفنان «مخلوق أرضي» يعيش وسط قيم جمالية ذات أسس اجتماعية ويستجيب لطائفة من المنبهات الفنية المعينة ، ويتأثر بجماع التيارات الجمالية السائدة ؛ بحيث يمكن من خلال دراسة إبداعه ومعرفة دلالته إدراجه في طراز فني محدد . وصدق أحد الدارسين حين ذهب إلى أن دراسة الإبداع الفني في إطاره الاجتماعي يلقي ضوءاً مبهرا لا على العمل الفني وحده بل على ذات المبدع أيضًا(٣) . وينتج عن ذلك أن الإبداع الفني المتميز شيء جديد ؛ لكن جدته لا تلغي تأثره بدرجة أو بأخرى بما سبق كما وأنه يؤثر بدوره فيما يلحق ؛ بحيث يصعب وضع حد فاصل بين القديم والجديد(٤) في

(١)عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : غرفيتش : **الدعوة الحالية للسوسيولوجيا** ، الترجمة العربية ، ص ٢٨٥ وما بعدها .
(٢) Taine, H: **Philosophie de L'Art**, p. 11 , Paris, 1965 .
(٣) علي عبد المعطي : المرجع السابق ، ص ٧٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

الفن ، كما هو الحال بالنسبة للعلم أيضا . لا لشيء إلا لأن الفنان في جوهره مشبع بروح الجماعة رغم تميزه ؛ بل إن هذا التميز يكمن في كونه أقدر من غيره في التعبير عن حاجات مجتمعه . «وما يبدعه ما هو إلا تعبير عن ملكاته في الكشف عن العلاقات الاجتماعية الجديدة التي لابد وأن يعيها الآخرون»[١]

إذا كانت تلك المقولات النظرية في جوهرها مدينة لتنظيرات «تين» في سوسيولوجية الفن ؛ فإن نقلة أخرى طفرت بالتنظير نتلمسها عند «فنكلشتين» . تتعلق تلك النقلة بالتحفظات التي أطلقها بصدد «فردية الفنان» ؛ وإن اعترف بها لكن في إطار كون فنه وإبداعه جزءاً من نسيج الحياة الاجتماعية[٢] .

أما عن تحفظاته حول فردية المبدع ؛ فهي أنها لا توجد إلا في وسط اجتماعي ؛ بمعنى إلغاء ما يسمي بعبقرية الفنان ؛ وحتى لو وجدت فليس بوسعها أن تخلق تيارا فنيا بوحدها ؛ بل أقصى ما يمكن أن تقدم هو أن تدفع بطابعها المتميز مرحلة من المراحل ضمن ثلة من المبدعين الآخرين[٣] .

ثمة إشكالية أخرى تتعلق بالشكل والمضمون في الفن ؛ لطالما خاض في بحثها الكثيرون دون تقديم حلول ناجعة أو إجابات شافية ؛ لا لشيء إلا لبحثها بمعزل عن أبعادها الاجتماعية .

ما نراه بصددها أن الأسلوب يكتسي أهمية قصوى في التعبير عن عصر أو مرحلة اجتماعية متميزة عن سواها ؛ بحيث نجد تباينا في الأساليب ما بين مرحلة فنية وأخرى . ففي مرحلة يسود أسلوب بعينه عند غالبية المبدعين برغم الاختلافات اللاجوهرية بينهم ، وفي مرحلة أخرى يسود المبدعين أسلوب آخر ، وهلم جرا . . بحيث يمكن الحديث عن عصور أو مراحل متميزة في خصائصها في تاريخ الفن . مرد ذلك - في نظرنا - إلى الجزم بأن تاريخ الفن ما هو إلا تاريخ المجتمع .

في هذا الإطار تكتسي مسألة «الشكل» قيمة قصوى باعتبارها من ناحية متوحدة مع «المضمون» ، وباعتبار الفن في أصله «محض تشكيل» ، يعطي لنتاج العمل طابعًا فنيًا يميزه عن الأعمال الأخرى . الشكل من ثم هو النظام الضروري للفن لأنه يعبر عن العرف الاجتماعي . ذلك أن عملية الإبداع الفني ليست إلا تركيبا وتأليفا بين عناصر سابقة غذاها

(١) إرنست فيشر : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) أنظر : فنكلشتين (سيدني) : **الواقعية في الفن** ، الترجمة العربية ، ص ١٤ ، القاهرة ١٩٧١ .
(٣) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٨٠ .

الواقع الاجتماعي ، ومن ذلك نستطيع أن نجزم بأنه لا وجود للفن بمعزل عن التاريخ والمجتمع .

وإذ نعترف بأن تلك الأحكام التي أطلقناها مستوحاة من تنظيرات فنكلشتين ؛ فإن نقلة أخرى على طريق سوسيولوجية الفن تمت في السنوات الأخيرة على يد لوكاش وجولدمان وفرانكستل ومدرسة فاربورغ بوجه عام . تتعلق تلك النقلة بالتوفيق في تحديد العلاقة بين الفن والحياة الاجتماعية من خلال عملية الإبداع وإنجازاتها[١] .

بفضل لوكاش جرى تجاوز الرؤى السوسيولوجية السابقة ، ووضع قواعد علم الجمال الحقيقية من خلال دراسة الأعمال الفنية في إطارها الاجتماعي . لقد ساوق بين ما يسمى «بالروحانية المبدعة» والحياة الاجتماعية ؛ مفيدا في ذلك من هيجل وديلتاي وماركس . وتوصل إلى وجود علاقة ضرورية بين التربة الاجتماعية وتعبير الفنان عن عصره من خلال إبداعه ؛ متجاوزا بذلك التأويلات الميكانيكية للماركسية وليس للماركسية نفسها . ففي نظره أن العمل الفني الهام لمرحلة ما يلعب دور المصفاة للتجربة المشتركة ؛ فاتحا الباب لتفسير العمل الفني من خلال أبعاده الإنسانية والوجودية[٢] .

أما جولدمان ؛ فقد استطاع أن يرسخ الرؤية الماركسية للعالم من خلال التحليل العلمي لدلالات الإبداع الفني . فالتماسك الداخلي لعمل فني ما ليس سوى ميزة خاصة لمزاج أو سياق ؛ يبلوره الفنان المتميز بعد جمع متفرقاته خلال مرحلة ما ، ويصبح هذا السياق تجسيدا لحضارة برمتها[٣] .

وبفضل فرانكستل ودراساته عن العمل الفني نفسه ، يمكن الحديث عن علم «أركيولوجيا البنى الأساسية لعملية الإبداع الفني» . إذ استطاع أن يكتشف فيه - من خلال عملية الإبداع - العناصر المكونة للتجربة المعاشة والخلفية الإبداعية التاريخية والواقع الاجتماعي في آن . إستطاع فضلا عن ذلك تفسير العمل الفني في حركيته الخلاقة باعتباره إنجازا جماعيا وفرديا في وقت واحد[٤] . لذلك نرى أن حصاد تنظيره لسوسيولوجيا الفن هو تقديم إسهامة جلّى تدعم مفهوم «ماركس» لسوسيولوجيا الفن . وهو أمر وقف عليه جان دفينيو حين قال : «إن علم تكون الإبداع هو علم تكون الحياة الإجتماعية ، والحياة

(١) جان دفينيو : المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

الاجتماعية تجد في التنظير الفردي أساس ومحرك تحولها» ؛ واضعا بذلك نهاية سعيدة لمشكلة طالما أرقت المشتغلين بفلسفة الفن وعلم الجمال ، وجعلت الطرح التقليدي لإشكالية «الذات والموضوع» في الفن غير ذات موضوع .

أخيرا ؛ يقدم جان دفينيو إسهامة هامة في نظرية سوسيولوجيا الفن ؛ تتعلق بإشكالية المنهج ؛ بعيدا عن الجدل النظري ومن أجل التوصل إلى «آليات» تشريحية و«أدوات» تخدم التحليل من خلال العمل الفني نفسه في إطار النظرية السوسيولوجية للفن وقوانينها العامة .

وننوه بأن تلك الإسهامة تتعلق بالنص الإبداعي بالدرجة الأولى ؛ لكنها لا تخلو من فائدة في مجال دراسة العمل الفني التشكيلي .

من تلك الآليات والأدوات ؛ مقولة «الدراما» وكيفية تحليلها باعتبارها تجسيدا للسلوكات والانفعالات والمواقف والإديولوجيات على مستوى الفرد المبدع والمجتمع بكامله . ويقدم بذلك «مفتاحا» لا لفهم العمل الفني فحسب ، بل لفض الاشتباك بين تناقضات الواقع الاجتماعي أيضا[1] . وكلها أمور قد تغيب عن المبدع قبل وإبان وبعد عملية الإبداع .

منها أيضا ، مقولة التقاء أنظمة التصنيف الكونية وأنظمة التصنيف الاجتماعية ؛ على أساس أن كليهما نشاط مزدوج يربط بين العقلي والاجتماعي . وتلك المقولة متضمنه في العمل الفني ذاته ، ومهمة الدارس إكتشاف دلالاته وإشاراته . في هذا الإطار يمكن تقديم تفسير اجتماعي مقنع للعمل الفني في سائر دلالاته الاجتماعية وحتى السياسية أيضًا[2] .

أخيرا يعول جان دفينيو على آلية منهجية هامة هي ؛ ضرورة دراسة الخلفية السابقة على إنجاز العمل الفني جماليا واجتماعيا ؛ خصوصا إبان التحولات الكبرى في الفن والمجتمع من أجل فهم دقيق لمعنى الإبداع[3] .

من خلال تلك الأدوات والآليات المنهجية توصل جان دفينيو إلى حقيقة صارمة ، وهي أن تجذر الإبداع الفني هو في نفس الوقت تحليل لكل الرموز الاجتماعية التي يتضمنها ويبلورها في سياقه .

ولقد وقف على مجموعة هامة من الأحكام التي يمكن الاستئناس بها في دراسة الفن

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠ وما بعدها .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

عبر العصور ؛ منها :

أولا : أن التعبير الإبداعي بكل أشكاله يجد حيوية مدهشة إبان الانعطافات التاريخية ، كذا أثناء عبوره وانتقاله من مجتمع إلى آخر ، سواء بعد الحروب أو على إثر التسرب السلمي التجاري أو غيره(١) .

ثانيًا : أنه من الصعب الحديث عن وظيفة ثابتة للفن نظرا لتغيره بتغير العصور والمجتمعات .

ثالثًا : أن المجتمعات الثيوقراطية يطغى فيها الدين على الواقع المعيش ؛ فتكون مهمة الفنان هي تكريس فنه لإبراز هذا التناقض والتعبير عن حاجات المجتمع في تجاوز ذلك المنزلق ؛ كما هو حال الفن الفرعوني والفن الإسلامي في بعض عصوره(٢) .

رابعًا : أن الفن في المجتمعات الاقطاعية يفهم في ضوء المنافسة والصراع بين نظم متناقضة(السيد والقن) بحيث يصبح الفن ترسيخا وتثبيتا لنظام ذي طبيعة متناقضة . يتجلى ذلك في ضخامة الإنجازات الفنية التي تعبر عن انكسار المطلق والانتصار للمختلف(٣) .

خامسًا : أن المجتمعات الرأسمالية تؤدي إلى ازدهار الاقتصاد والابتكارات التقنية والنمو الصناعي ، وهي أمور تعمل عملها في تغيير العلاقات الإنسانية والبنى الكلية أو الجزئية بصورة أكبر وأشمل ؛ بحيث لا يمكن أن تقارن بنظيرتها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية . وتسفر تلك التغيرات عن تأثيرات جلّى على الحياة الروحية والنفسية التي تجد في الفنون أصداء لها(٤) .

ولعل هذا يفسر تعدد وتناقض الاتجاهات والمدارس الفنية ما بين رومانسية ورمزية وسريالية ونحوها .

في ضوء الإطار النظري التطوري عن سوسيولوجيا الفن ، واسترشادا بتلك الأحكام السابقة العامة ، وتعويلا على القواعد المنهجية الآنفه وتطبيقا لها ؛ سنحاول توظيف حصاد ذلك كله في دراسة الفن الإسلامي إبان عصر الازدهار ؛ معولين أولا وقبل كل شيء على ما أنجزناه في الجزء الثاني من المشروع عن الخلفية السوسيو - تاريخية للفترة موضوع

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ ,
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

الدراسة . . .

ب - العمـــــــارة

ثمة قضايا أساسية تتعلق بالعمارة الإسلامية من حيث أصولها ومقوماتها وجمالياتها والمحاذير التي عرقلت تطورها وخصائصها ووظائفها ؛ إلى غير ذلك من المسائل التي اختلف الدارسون بصددها .

تنحصر آراء الدارسين في اتجاهات ثلاثة هي :

١ - إتجاه يقلل من أهمية الإنجازات الحضارية الإسلامية عموما ومن بينها العمارة بطبيعة الحال ؛ وذلك بمحاولة رد إيجابياتها إلى أصول أجنبية . يستوي في ذلك الكثيرون من المستشرقين وبعض الدارسين العرب المبهورين بالاستشراق ؛ وينطلقون من مقولة «دوغمائية» متواترة عن عقم القريحة السامية وتمجيد نظيرتها الأوروبية ، وأن الأولى كانت مجرد ناقلة ومحاكية لإنجازات الثانية . ويتبع هؤلاء - في شطط وإسراف - المنهج المقارن من أجل إثبات آلية النقل والتقليد ، وتتسم دراساتهم في الغالب بطابع علمي شكلاني .

٢ - إتجاه مضاد يمثله معظم الدارسين العرب والمسلمين ؛ يبالغ في إظهار قيمة العمارة الإسلامية وينفي دور الموروث الأجنبي تبيانا لأصالتها . يعول أصحاب هذا الاتجاه على منهجية الجدل السفسطي والماحكة تأسيسا على الانطلاق من موقف «رد الفعل» بهدف دحض الرأي المضاد . ويغلب على نتاج هؤلاء طابع التسطيح والقعقعة الكلامية اللامنطقية . إنه في التحليل الأخير إتجاه تمجيدي شوفيني ينتهك أصول النهج العلمي .

٣ - إتجاه علمي رصين ومحايد ؛ يحاول استقصاء الحقائق من خلال اتباع منهجيات صحيحة ؛ وذلك بدراسة الإنجازات المعمارية نفسها في إطار عصورها للكشف عن ما هو أصيل وما هو وافد . ولا يزال هذا الاتجاه - للأسف - في طور التبشير والتكوين ، كما يفتقر أصحابه - في الغالب الأعم - إلى الأطر النظرية التي تساعد على المضي في البحث قدما نحو التفسير والتأويل . لن نخوض في كل القضايا المثارة اللهم إلا ما يتعلق منها بالعمارة الإسلامية في «عصر الازدهار» ؛ من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس الهجريين . كما سنضرب صفحا عن مقولات أصحاب الاتجاه الأول - اتجاه المسخ - وأصحاب الاتجاه الثاني - اتجاه النسخ - معولين على الاتجاه الثالث في محاولة تطويره وتعميقه ؛ في إطار الرؤية السوسيولوجية والمنهج المادي الجدلي التاريخي .

بخصوصة إشكالية «الأصالة» ؛ نرى أن العمارة والفنون بعامة لا مناص من تأثرها بمعطيات سابقة خصوصا في مرحلة تأسيسها ، بعد ذلك تخضع لمعطيات عصرها فيشملها التعديل والتغيير والتطوير حتى تتبلور شخصيتها المميزة ونمطها الخاص . ولا يعني ذلك الإنتقاص من آلية التأثر إذا ما أدركنا أن الفنون التشكيلية عموماً ذات سمات مشتركة وتنطوي على خصائص عامة . وفي ذلك يقول أحد الدارسين[١] :

«الفنون التشكيلية فنون عالمية مشتركة لا تحدها حدود لغوية ، وانتقال المعطيات الفنية من بلد إلى آخر يمكن أن يتم بطرق عديدة لا تحصى ؛ فالآثارالفنية تنتقل وتسافر» .

إن التأثر بنمط معماري أو فني وافد لا يتم دون استجابة الواقع الموضوعي المحلي ؛ فالاستجابة تكون لغرض أو لحاجة متفقة أحيانا مع الحاجة التي يستجيب لها الأثر في البيئة التي أبدعته[٢] .

كما وأن انتقال الأثر إلى بيئة جديدة سوف تشمله تعديلات وتطويرات قد تصل في النهاية إلى المخالفة والمباينة عن الأصل ، بل قد يتفاعل هذا الأثر الوافد مع مؤثرات أخرى وافده تشبع حاجات أخرى في البيئة الجديدة ؛ ويسفر هذا التفاعل عن عطاء فني جديد تماما يشكل نمطا خاصا يختلف كثيرا عن سائر الأنماط الوافدة .

وفي كل الأحوال تكون تلك الحاجات دنيوية أكثر منها روحية ، بل إن الدنيوية قد تطيح بالمحاذير الروحية نفسها . «فالإسلام حين اتسعت دائرته دخله عنصر جديد هو عنصر ثقافة دنيوية بحته ، وأخذ هذا العنصر يسود البلاد الإسلامية ويستقر فيها رغم المحاذير الروحية»[٣] وننوه بأن العالم الإسلامي - في مرحلة تأسيس الحضاره العربية الإسلامية - لم يكن خلوا من معطيات معمارية وفنية عربية قحة موروثة عن عصور ما قبل الإسلام ، تفاعلت مع معطيات كانت موجودة في البلاد المفتوحة من هللينية وفارسية وهندية وقوطية لتغطية حاجات دنيوية في المحل الأول .

وحتى الحاجات الروحية استجابت للمعطيات الجديدة ، وحسبنا أن المسجد في عمارته وزخرفتة خضع لتلك المعطيات الجديدة ، بل إن معماريين وفنانين غير مسلمين أسهموا في بنائه وتأسيسه[٤] .

(١) أنظر : إيتيان سوريو : **الجمالية عبر العصور** ، الترجمة العربية ، ص ١٦٢ ، ١٦٥ ، بيروت ١٩٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

(٣) كريستي (وآخرون) : **تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة** ، الترجمة العربية ، ص ٧ ، دمشق ١٩٨٤ .

(٤) أنظر : دراسة Oleg Grabar عن العمارة الإسلامية ، في كتاب **Schacht, Bosworth : The Legacy of Islam. p.** 247 . Oxford, 1974.

كانت العمارة والفنون في البلاد التي نهل منها المسلمون حرفا وصنائع لها أساليب فنية وتقاليد معمارية متنوعة ، ظلت سارية بعد الإسلام بعد أن هذبت وتطورت لتوائم الحاجات الجديدة[١] . ولقد سرت تلك الأساليب والتقاليد الفنية والمعمارية إلى بنيات جديده في المشرق والمغرب كانت ذات ثقافات مختلفة ؛ حتى أن معماريين وفنانين من أرمينيه مثلا شيدوا منشآت معمارية وفنية في الأندلس[٢] .

وما يعنينا هو الجزم بأن مرحلة التقليد والتأثر جرى تجاوزها فيما بعد ؛ إذ تطورت تلك الأساليب والتقاليد الفنية والمعمارية الوافدة والموروثه وتفاعلت مع الظروف الموضوعية للمجتمع الجديد ليتبلور في النهاية طراز خاص إسلامي له ملامحه المميزة وصفاته الفريدة[٣] . وتدل عمارة وزخرفة المسجد «في عصر الازدهار» على صدق ما نقول . لقد تأثر خلال القرون الأولى بمؤثرات مختلفة بيزنطيه وفارسية ، ثم اكتست عمارته وزخرفته فيما بعد طابعا خاصا يختلف تماما عن المعبد والكنيسة والبيعة[٤] ؛ سواء في مئذنته أو في محرابه[٥] أو حتى في وظائفه التي لم تعد لإقامة الصلاة فحسْب ؛ بل أصبح المسجد موئلا لتلقي العلم ودارا للقضاء ومنتدى للسياسة أيضا . لقد طبع الإسلام دار العبادة بطابعه ، كما أفضت الضرورات العملية إلى تطوير وظيفته[٦] ؛ بحيث أصبح «خلقا وإبداعا إسلاميا خاصا»[٧] . حصاد ذلك أن الحاجات الخاصة في المجتمع هي حجر الزاوية سواء في عملية التأثر والتقليد أو في عملية التطوير والخلق والإبداع[٨] ؛ وتلك حقيقة تنسحب على العمارة والفنون في سائر عصور التاريخ[٩] . وتتفرد العمارة بخصوصية هامة في هذا الصدد من حيث تجاوزها للمحاذير العسكرية والدينية[١٠] .

وهذا يقودنا إلى إشكالية «المحاذير الدينية» في العمارة الإسلامية . لطالما شغل الباحثون بتلك المسألة وانصرفت جهودهم لتبريرها ؛ خصوصا من جانب الدارسين « الأصوليين»

---

(١) كريستي : المرجع السابق ، ص ١١ .

(٢) برجز : دراسة عن « فن العماره » في كتاب كريستي وآخرون سالف الذكر ، ص ١١٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

(٤) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٥) Oleg Grabar : Op. Cit, p. 249 .

(٦) Ibid, p. 250 .

(٧) Ibid, P. 254 .

(٨) Loc. Cit.

(٩) Ibid, P. 255 .

(١٠) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٧١ .

المحدثين . والثابت أن الإسلام في نصوصه العقيدية ـ القرآن والسنة ـ لم يرد به حكم في التحريم . وفي نظري أنها مسألة اختلقها الفقهاء القدامى فيما يتعلق بالتصوير وصناعة التماثيل ؛ خصوصا في عصور الإقطاعية . لكن الواقع العملي والحاجات الاجتماعية كانت من أسباب تجاوز ذلك التحريم المصطنع . ففي القرون الإسلامية الباكرة وجدت صور ورسوم في قصور الخلفاء أنفسهم ، وفي العصور اللاحقة ـ خصوصا عصور الصحوات البورجوازية ـ وجدت التماثيل إلى جانب الصور والرسوم ، وهو ما سنوضحه في موضعه من الدارسة .

وفي كل العصور وقف الفقهاء المتزمتون موقف الرفض والتنديد ، واعتبروا الإباحة نوعا من التشبيه والتجسيم الذي يرفضه الإسلام . لكن «المستنيرين منهم من ذوي المحيط العقلي الواسع والتسامح الديني العظيم والأفكار الحرة المعتدلة كانوا يغضون الطرف عن التحريم»[1] .

صحيح أن تلك الإباحة قد حوربت إبان قرن « الإقطاعية المرتجعة» لكن قصور بعض الخلفاء المتزمتين أنفسهم ـ مثل الخليفة المتوكل المتعصب لمذهب أهل السنة ـ غصت بالصور والرسوم حتى العارية منها[2] .

لقد غلب الطابع الحياتي العملي على العمارة الإسلامية ؛ حتى المنشآت الدينية نفسها ، لذلك صدق من قال[3] :

«إن الاختلاف بين الفن لخدمة الدين والفن المدني ليس واضحا في البلاد الإسلامية وضوحه في الغرب . صحيح أن دور العبادة الإسلامية إتخذت أشكالا معمارية إقتضتها الاحتياجات العملية ؛ لكن زخرفتها لم تخرج عن القواعد المتبعة في العمارة المدنية» .

وإذا كان الإسلام قد تدخل في الحياة المدنية ؛ فترك آثاره على المنشآت المدنية[4] ، فإن الحاجات العملية بدورها تركت تأثيرها على العمارة الدينية ؛ بحيث لم تشكل المعتقدات الدينية أدنى عقبة أمام تنامي العمارة وتطورها .

تتعلق الإشكالية الثالثة بوظيفة العمارة الإسلامية . وفي هذا الصدد نرى أن وظائف العمارة تعددت بتعدد أنواعها ، وأنها في الغالب الأعم كانت تشبع حاجات عملية حياتية ،

(١) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٢) زكي محمد حسن : فنون الإسلام ، ص ١٦٣ ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٣) أنظر : إرنست كونل : الفن الإسلامي ، الترجمة العربيه ، ص ١١ ، بيروت ١٩٦٩ .
(٤) صالح أحمد الشامي : الفن الإسلامي ، ص ٤٣ ، دمشق ١٩٩٠ .

فالمساجد إلى جانب وظيفتها في العبادة كانت محاكم للقضاء ومدارس للعلم ومنتديات للمشاورات السياسية .

أما المنشآت العسكرية من قلاع وحصون وثغور وربط وأسوار ؛ فكانت وظائفها دفاعية لحماية دار الإسلام من الأخطار الأجنبية .

ولسنا بحاجة لذكر بديهيات عن وظائف الأسواق ومنشآتها من خانات وقيساريات . . . إلخ كذا عن الحمامات والبيمارستانات والخوانق والسبل والمساكن ونحوها .

ما يعنينا أنه رغم كون تلك الوظائف تخدم أغراضا عملية ، إلا أن منشآتها اكتست طابعا جماليا «عن طريق التنوع البارع في المعالجة التي أصبحت أساسية ونموذجية . لقد أكسب الفن الإسلامي تلك العمائر مسحة جمالية مرموقة تظل أشكالها الجوهرية من أخص خصائصه وأبرز صفاته»[1] . وإذا كانت روح الإسلام قد أعطت تلك العمائر فكرا جماليا ذا مسحة روحية ؛ فإن تلك المسحة لم تنزع عنها النكهة الحسية الحية والإثارة للتأمل والتخيل[2] .

تختص الإشكالية الرابعة بمسألة «الوحدة والتنوع في العمارة الإسلامية» . في القرون الإسلامية المبكرة برزت تأثيرات العمارة المحلية بشكل صارخ على امتداد رقعة جغرافية شاسعة ؛ وذلك لغلبة التقليد والمحاكاة للموروث . وفي «عصر الازدهار» بدأت مرحلة تأسيس فن العمارة الإسلامي ذي النمط المتميز ، بحيث يمكن الحديث عن قواسم مشتركة في العمارة الإسلامية في كافة أقاليم العالم الإسلامي . وهذا يعني تطور هذا الفن من مرحلة الاقتباس إلى مرحلة النضج . لكن إحدى ركائز هذا النضج تكمن في وجود مدارس متنوعة داخل إطار النمط الإسلامي العام . ذلك التنوع الذي يمكن أن نطلق عليه «الطراز» الخاص بكل مدرسة لا ينفي وجود خصائص أساسية مشتركة تجعل من تلك «الطرز» إثراءً للنمط الإسلامي العام .

فوجود المدارس - المدرسة العراقية الفارسية والمدرسة المصرية الشامية (الفاطمية) والمدرسة الأندلسية المغربية - لا يبرز معطيات إقليمية خاصة ترجع إلى المؤثرات الموروثه فحسب ، كما ذهب بعض الدارسين[3] . لكنها ترجع إلى الطبيعة الجغرافية وما تقدم من

(١) إتيان سورنو : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

(٣) أنظر : برجز : مقاله عن « فن العماره » في كتاب شاخت وبوزورث سالف الذكر ، ص ١٤٩ .

مواد البناء في الأقاليم الثلاثة ، فضلا عن الاختلافات السياسية بين بغداد العباسية والقاهرة الفاطمية وقرطبة الأموية ، وما أفضى إليه التنافس السياسي من تنافس علمي وفكري وأدبي وفني إيجابي .

لقد أدى التنافس - خصوصا في مجال العمارة كشاهد ظاهر على العظمة والمجد - إلى ازدهار فن العمارة الإسلامية بوجه عام . هذا الازدهار الذي يعد التنوع بعض خصائصه ؛ خصوصا وأنه كان محدودا في العمارة الدينية ، وكان أكثر بروزاً في العمارة المدنية[1] . فبرغم وجود تباينات في عمارة سامرا وعمارة القاهرة وعمارة الزهراء ـ نظراً لحرص الخلفاء على التميز والخصوصية ـ فثمة قواسم مشتركة تجمعها في وحدة واحدة[2] . وترجع تلك القواسم المشتركة إلى أن النظم الحاكمة آنذاك في العواصم الثلاث كانت كما ذهب البعض «أقل ثيوقراطية»[3] ؛ وهو ما نطلق عليه اسم «النظم المتبرجزة» . هذا فضلا عن الدور الفعال الذي لعبته التجارة والرحلة في طلب العلم في إحكام الأواصر الحضارية بين تلك النظم المتنافسه ؛ بحيث يمكن أن نتحدث عن «وحدة اقتصادية ـ اجتماعية» للعالم الإسلامي رغم توزعه السياسي بين ثلاثة نظم كبرى .

أما الإشكالية الخامسة ؛ فتتعلق بالطابع الجمالي للعمارة الإسلامية إبان عصر الازدهار . وننوه بأن الكثيرين من الدارسين يتهمون العمارة الرسلامية بغلبة الطابع الوظيفي على طابعها الجمالي ؛ بحيث يستوحي الناظر إليها دلالات عقلية «دون أية طاقة على الإثارة العاطفية» .

نعتقد - في حياد - ببطلان هذا الزعم ؛ لا لشيء إلا لأن هذا الحكم قد ينسحب على المظهر الخارجي للمنشأة المعمارية ؛ دون نظر إلى ما حوته في الداخل من زخرفة سواء في العمارة الدينية أو غير الدينية . ونكتفي لإثبات ذلك بإيراد بعض الأمثلة العامة ؛ تاركين التفاصيل إلى موضع تال . لم يخطىء بعض الدارسين المنصفين المتذوقين للفن حين ذهبوا مثلا إلى أن الزخرفة الهندسية بأشكالها المكرورة توقظ في النفس مشاعر الصفاء والعذوبة ، وتوحي بمشاعر وجدانية عن السكون الأبدي ، وتبعث إحساسا بسر مبهم مضطرب ، وتغذي حلما من نوع خاص ذي طبيعة روحية عالية . هذا فضلا عن إيحاءاتها بتجاوز العالم المادي من خلال أجسام مادية أصلا . ناهيك بدلالاتها عن مهارات مبدعيها التي تثير

---

(١) Oleg Grabar : OP. Cit. P. 253 .

(٢) Ibid : P. 258 .

(٣) Ibid : P. 272 .

الإعجاب والتأمل[١] .

كما يوحي فن «الآرابيسك» ـ وهو إبداع إسلامي متميز ـ بوجود ذات شاعرة لها كيانها المستقل المطلق ، فضلا عن تعبيره عن سمة الاستمرارية اللانهائية[٢] . قد توحي الزخرفة النباتية والحيوانية - لأول وهله - بالتنميط والمحاكاة ؛ لكن تأملها يكشف عن عكس ذلك ، إذ أن الفنان المسلم استوحي الطبيعة دون تقليد في خلق أشكال جديدة مركبة أو خرافية[٣] ، لا وجود لها أصلا في الطبيعة ؛ إنما جرى تجريدها في إبداع خلاق[٤] .

أما الزخرفة بالخط العربي والزخرفة الهندسية فتعكس دلالات إبداعية وفنية غير محدودة ؛ سوف نكشف عنها في موضعها من الدراسة .

سنحاول بعد طرح تلك الإشكاليات العامة ومحاولة حلحلتها أن نتتبع في إيجاز الدلالات السوسيولوجية والفنية في العمارة الإسلامية إبان «عصر الإزدهار» ؛ مع تبيان منحنى التطور خلال القرن الذي سادته «الإقطاعية» والقرن الذي تلاه ؛ قرن «الصحوة البورجوازية لثانية» .

في المرحلة الإقطاعية ؛ سبق وأشرنا إلى ظاهرة تقلص العمران نتيجة الاضطراب السياسي والكساد الاقتصادي والخلل الاجتماعي والتعصب الفكري . وقد لاحظنا غلبة الطابع العسكري على ما أسس من مدن خلال عصر «تسلط العسكرتاريا» وتحكمها في مقدرات السياسة . فالمدن المعدودة التي شيدت - كسامرا والقطائع والعسكر ورقادة - أسست من أجل سكنى عسكر جديد شكل قوام الجيوش ؛ كالأتراك والسودان وغيرهم . لذلك جرى الاهتمام ببناء أسوارها الضخمة من الأحجار وتدجيج المناطق المحيطة بها بالقلاع والحصون . كما لاحظنا أيضا تخريب الكثير من المدن التجارية والمدن التي شيدت في مناطق الحدود مع «دار الحرب» ؛ من جراء الحروب التي اندلعت في الداخل بين إمارات العسكر وبين الثوار والنظم الإقطاعية العسكرية الحاكمة ، كذا بينها وبين الدول الأجنبية[٥] .

اتسمت المنشآت المعمارية بالضخامة معبرة «عن طابع الحياة الحربية الخشنة»[٦] . وخير مثال على ذلك عمائر مدينة سامرا التي اتخذت نمطا خاصا تأثرت به المدن العسكرية في

(١) عن مزيد من التفضيلات ؛ راجع : إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٨٠ وما بعدها .
(٢) أبو صالح الألفي : **الفن الإسلامي** ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، القاهرة بدون تاريخ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ .
(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ٢ ، ص ٣٦٩ وما بعدها .
(٦) Briggs : OP. Cit . P. 121 .

العالم الإسلامي ، خصوصا في مصر والشام[١] ، كذا مدن الثغور على الحدود مع بيزنطه وفي الأندلس في المناطق المتاخمة للممالك النصرانية[٢] ؛ حيث حصنت بالأسوار العتيدة والأبراج والمزاغل ؛ خصوصا في مدن المغرب[٣] .

غلب الطابع العسكري حتى على قصور الخلفاء والأمراء . كما هو حال قصر بلكوارا الذي أقامه الخليفة المتوكل قرب سامرا[٤] والذي تأثر في تصميماته بإيوان كسري[٥] . كانت تصميمات تلك القصور تعول على الجانب العسكري لحراسة الحكام ، فضلا عن الجانب الترفي الذي يلائم متطلبات حياة الأرستقراطية . وقد لاحظ أحد المتخصصين في الآثار أن تصميماتها خلت من الفن الهندسي نظرا لتخلف الرياضيات في هذا العصر[٦] ؛ بحيث لا نبالغ إذا أطلقنا على قصور الخاصة آنذاك «القصر ـ الحصن» ؛ حيث امتازت بالضخامة والخشونة من الخارج ، بينما عجت من الداخل بمقومات حياة الإسراف والبذخ ، إلى حد جعل بعض الدارسين يصفها «بالحياة الأسطورية» . لقد كانت «مدنًا داخل المدن» تغص بالأسرار والأحداث الخيالية المذهلة . «لقد كانت بواباتها الفارهة حاجزا بين واقع الحياة الصعبة والحياة الخيالية»[٧] .

من تأثيرات الواقع السوسيو - سياسي على عمارة عصر الإقطاعية ؛ غلبة الطابع المحلي ؛ فأصبح لكل إقليم طابعه الخاص نظرا لتمزق العالم الإسلامي إلى كيانات مستقلة متصارعة[٨] . ففي الشرق غلبت التأثيرات الفارسية على «نمط سامرا» سواء في العمارةالدينية أو العمارة المدنية ؛ خصوصا قصور الأرستقراطية العسكرية الحاكمة التي عكست طابع حياتها الترفي[٩] .

وفي عمارة الغرب الإسلامي ، لم يسفر عصر الإقطاعية عن تخلق نمط خاص ، بل جرى إحياء الأنموذج الأموي المتأثر بالنمط البيزنطي في الأندلس ، بينما غلب الطابع العسكري على عمارة المغرب حتى بالنسبة للمنشآت الدينية ؛ فكانت مآذن المساجد - على

---

(١) Ibid : P. 135 .

(٢) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٢١ ,

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ ,

(٤) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٣٧ ,

(٥) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٦٠ ,

(٦) أنظر : صالح أحمد الشامي : **الفن الإسلامي** ، ص ٣٢٥ ، دمشق ١٩٩٠ ,

(٧) Oleg Grabar : OP. Cit. P. 259 .

(٨) Ibid : P. 257 .

(٩) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥٩ .

سبيل المثال - تحاكي أبراج الحراسة والمراقبة والفنارات القديمة[1] .

وفي المشرق الإسلامي ؛ ظهرت بصمات العمارة الهندية القديمة ؛ فكانت المساجد بلا مآذن شأنها شأن المعابد البوذية[2] . كما اختلفت عمارة العقود باختلاف أقاليم العالم الإسلامي مبرزة روح المعطيات المحلية[3] . أما القباب فقد تأثرت في العراق وإيران بالمعطيات الفارسية ، وفي مصر والشام والأندلس غلب عليها الطابع البيزنطي . وفي بلاد المغرب تميزت بخصوصية طابعها العسكري ؛ فكانت نصف كروية خالية من الزخارف إلا فيماندر[4] .

هكذا وسمت الإقطاعية العمارة الإسلامية بطابعها ؛ من حيث غلبة الطابع الحربي وإحياء الأنماط المحلية وعدم بلورة نمط إسلامي خاص ؛ إذ اتسمت العمارة عموماً دينية وغير دينية بالتعددية الناتجة عن التقليد والمحاكاة ؛ بحيث يمكن الجزم بأن العمارة الإسلامية آنذاك كانت تعارك مشكلات مرحلة التأسيس ؛ دون أن تنفلت منها إلى مرحلة النضج والابتكار التي أسفر عنها القرن التالي ؛ قرن الصحوة البورجوازية الثانية .

في هذا القرن تعاظم العمران نتيجة الاستقرار السياسي والرخاء الإقتصادي والسلام الاجتماعي والتقدم العلمي . فجرى ترميم أو إعادة تشييد المدن التي خربت في العصر السابق ، كما أسست مدن جديدة وشيدت مواني على السواحل وأخرى صحراوية كمحطات للقوافل التجارية . ومن أشهر المدن التي أعيد بناؤها - تلك التي وقعت على طريق التجارة البري الرابط بين الصين والهند عبر آسيا الوسطى وغربي آسيا وعالم البحر المتوسط - من أشهرها سمرقند والمنصورة وبغداد ومدن الثغور الجزرية والشامية . أما المواني الساحلية فقد انتعشت عمرانيا مع تعاظم التجارة البحرية ، ومن أشهرها سيراف وعدن والقلزم ومواني الشام وتنس وسوسة ومليانه والمرية وبرشلونة وأربونه . كما جرى تأسيس مدن جديدة لأغراض تجارية في الغالب الأعم أو كعواصم لدول مستحدثة أو مواني صحراوية . من أشهرها على سبيل المثال مدن فناخسرو والقاهرة والمهدية وأشير ووهران وأصيلا والزهراء وقصر أبي دانس والزاهرة . وفي واحات الصراء الكبرى انتعشت مدن صحراوية مثل زويله وودان وسجلماسة وتارودنت[5] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ وما بعدها ، أنور الرفاعي : تاريخ الفن عند العرب والمسلمين ، ص ٤١ وما بعدها ، دمشق ١٩٧٧ .

لم يقتصر تطورالعمارة الإسلامية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية على تعاظم المد العمراني من الناحية الكمية فحسب ؛ بل امتد إلى الناحية الكيفية أيضا . لقد انتهت مرحلة الاقتباس والتقليد والمحاكاة ، وبدأ التفاعل بين القديم ومعطيات الواقع الجديد يعطي نتائجه الإيجابية . إذ طوع القديم ليجاري الحاجات المستحدثة لمجتمع الصحوة(١) ، وجرى تعديله وتطويره بصورة أفضت إلى اختفاء قسماته وخصائصه فاتحة الباب لطراز جديد يمكن أن نطلق عليه بحق الطراز الإسلامي(٢) .

من معطيات عصر الصحوة كذلك غلبة العمارة المدنية على العمارة الدينية كما وكيفا(٣) ؛ خصوصا بعد شحوب وخفوت صوت المحاذير اللاهوتية ؛ فقد كرست العمارة لخدمة أغراض حياتية في المحل الأول(٤) .

تظهر بصمات الصحوة كذلك في تأثر العمارة الإسلامية بالتقدم في مجال النهضة العلمية(٥) التي سبق وأبرزنا معالمها في المباحث السابقة .

هذا فضلا عن اتسامها بغلبة الطابع الجمالي الذي طغى على خشونة وجفاف الطابع الحربي . لقد اقترن الحس «المتبرجز» المرهف بالعلم المتطور في عصر الصحوة ، وتضافرا على وضع تصميمات دقيقة وزخارف جميلة في آن(٦) .

كما تنوعت المنشآت المعمارية حاملة معها الذوق الرفيع والدقة الهندسية لإشباع حاجات المجتمع الجديد . يظهر ذلك في عمارة الأسواق بخاناتها وقيسارياتها ووكالاتها وفنادقها ذات القباب الجميلة والعقود الضخمة . كذا في الأسبلة والبيمارستانات وحتى الحمامات التي انتشرت في المدن وازدانت جدرانها بالرسوم والصور والزخارف بقصد الترفيه عن روادها(٧) .

من معطيات الصحوة البورجوازية أخيرا ؛ أن الطراز الإسلامي الجديد في العمارة انطوى على «تعددية في إطار الوحدة» أو احتوي ثلاثة أنماط في طراز واحد . لقد ظهرت ثلاث مدارس تبنت هذا الطراز المعماري الإسلامي ؛ هي مدرسة إيران وآسيا

(١) Oleg Grabar : OP. Cit . P. 270 .

(٢) Loc . Cit .

(٣) Ibid : P . 272 .

(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٦٦٩ ، ٦٧٣ .

(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٦) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٢٨ .

الوسطى (بنوبويه) ، ومدرسة مصر والشام (الفاطميون) ، ومدرسة المغرب والأندلس .

كانت تلك التعددية دليل ثراء للطراز الواحد الذي يجمعها ويطبعها بخصائص وملامح وقسمات مشتركة . وكان النشاط التجاري المتعاظم يكمن وراء هذا القاسم المشترك[١] . فكانت الزخارف والرسوم والصور تنتقل مع التجار وطلاب العلم وقوافل الحجيج - في عصر عمه السلام - من إقليم إلى آخر[٢] . وتنافس الحكام «المتبرجزون» في مجال العمارة والفنون ورعاية العلماء والأدباء والفنانين واستجلاب المعماريين لتشييد المنشآت الضخمة الجميلة[٣] تعبيرا عن تنافس سياسي محمود . ولعل هذا يفسر لماذا ازدانت العمارة الدينية بالزخرفة الدنيوية[٤] ، وتسابق الخلفاء والسلاطين في تأسيس القصور الشامخة والمباني العامة السامقة . كما جاراهم كبار التجار في هذا الصدد ؛ فكانت قصورهم تنافس أحيانا في ضخامتها وبهائها قصور الحكام .

لقد تأثرت العمارة الإسلامية بمعطيات الواقع السوسيو ـ سياسي في عصر تشبع بروح التسامح الديني والمذهبي[٥] . كان هذا التسامح ـ فضلا عن الأسباب التي ذكرناها آنفا - من وراء القسمات والقواسم المشتركة التي جمعت المدارس الثلاث في العمارة الإسلامية . دليلنا على ذلك أن مساجد الفاطميين في القاهرة ـ برغم نمطها المميز ـ تأثرت في هذا العصر بالنمطين الشرقي والأندلسي ـ المغربي ، كما تأثر هذان النمطان بالمثل بالنمط الفاطمي[٦] .

قصارى القول ، أن العمارة الإسلامية في «عصر الازدهار» تجاوزت مرحلة التأسيس بما تتضمن من محاكاة واقتباس وانبهار إلى مرحلة الإبداع والابتكار .

جـ - الفنون

إرتقى الفن الإسلامي خلال «عصر الازدهار» ليعكس ويعبر عن الواقع الاجتماعي تعبيراً واضحًا . وعلى الرغم من اختلاف هذا الواقع الاجتماعي خلال هذا العصر ؛ حيث شهد القرن الأول منه عودة الإقطاعية ؛ بينما سادت الصحوة البورجوازية القرن الذي تلاه ؛ فإن الفروق على مستوى الفن بين القرنين كانت جد ضئيلة . وهذا راجع إلى أمرين ؛ أولهما

(١) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٧ .ب .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩ .
(٤) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .
(٥) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٢ ، ٦٤ .

أن قرن الإقطاعية المرتجعة كان محصورا بين قرنين شهدا صحوتين بورجوازيتين ؛ فظلت تداعيات الصحوة الأولى متواجدة خلال العقود الأولى من قرن الإقطاعية ، كما أن العقود الأخيرة من هذا القرن شهدت تباشير الصحوة الثانية وإرهاصاتها .

وثانيهما ؛ أن التغيير على مستوى الفكر والفن ـ خصوصا ـ لا يحدث فجاءة بل يحتاج إلى مزيد من الوقت كي تحل ظواهر فنية محل أخرى . وهذا يعني أن مؤثرات عصر الصحوة الأولى لم تختف خلال قرن الإقطاعية ، خصوصًا وأن النمط الإقطاعي الذي كان سائدا كان هشا بحيث تواجدت في ظله بورجوازيه هشة وهزيلة أيضا .

تأسيسا على ذلك سنعول على دراسة الفن الإسلامي خلال العصرين كوحدة ، مبرزين تأثيرات المعطيات الاجتماعية المختلفة في تطور صيرورة الفن في منعرجاتها وانعطافاتها .

نستهل دراستنا بإبراز بعض الملاحظات العامة قبل الدخول في التفصيلات .

الملاحظة الأولى ؛ تتعلق بتنوع الفنون الإسلامية ووظائفها . لقد تعددت هذه الفنون وتنوعت ما بين تصوير وزخرفة ونسيج ونقش في الخشب وتشكيل في الزجاج والخزف والفسيفساء . . . وغيرها ؛ فضلا عن الموسيقى . وهذا التنوع يعكس تعاظم المد الفني واتساقه مع المد البورجوازي ، وتغلغل الفن في الصناعات المعروفة بالفنون الصغري . وقد أخطأ بعض الدارسين حين اعتبروا الصناعات تلك لا تدخل في مجال الفنون[1] . لكن تلك الصناعات تدخل في إطار الفنون التطبيقية التي تعترف المدارس الفنية الحديثة والمعاصرة بأنها تدخل في صميم الفن . لقد كانت تشبع حاجات حياتية ؛ لكنها مع ذلك انطوت على مسوح جمالي واضح . وفي ذلك دليل على ازدهار الفن في هذا العصر الذي ندرسه ؛ بحيث يمكن القول بتغلغل الفن في الحياة العامة وكسر احتكاره على طبقة بعينها . فاللباس والفرش والبسط والتحف والمشكاوات وأواني الطعام والشراب . . وغيرها كانت تكتسي قيمة جمالية أبدعتها قريحة الفنان المسلم ؛ إذ لم تكن الزخرفة مجرد وسيلة لملأ الفراغ أو تغطية أشكالها ؛ إنما هي أصول جوهرية لدقة الصناعة ومهارة الصانع ، بدونها يعد الأثر الفني ناقصا[2] .

الملاحظة الثانية ؛ تتعلق بغلبة سمة التجريد في الزخارف الإسلامية . إذ يعتقد البعض أنها سمة سلبية تخلو من المعاني والدلالات . وهو حكم جد مجحف ؛ لا لشيء إلا لأن

(١) أنظر : صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٥٣ .
(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٢ .

التجريد يفتح باب الدلالات على مصراعيه ويتيح للعقل والخيال التفكير والتأمل إلى مالا نهاية . لقد أرجع بعض الدارسين التجريد إلى الإسلام نفسه ؛ باعتبار عقيدته تحتل أرقى صور التجريد[١] . وهو تأويل وارد ومقبول ؛ دون أن يغلق الباب على تأويلات أخرى لا مجال للخوض فيها تدخل في باب الرمزية التي تعد في مجال الفن دليلا على رقيه .

وفي هذا الصدد نجد رأيا مخالفا يتهم الفنون الإسلامية بالخلو من الرمزية[٢] . وهو رأي فنده «إتنجهاوزن» مستشهدا بنماذج من فنون الشيعة عموما وبعض النماذج الأخرى السنية[٣] . كما ذهب بعض الدارسين العرب - بحق - إلى أن الزخرفة الإسلامية تنطوي على رموز وتصور مفاهيم غاية في الثراء ؛ لا لشيء إلا لأنها تتجاوز «التشخيص» وتخرج من «الكثرة» إلى «النموذج» بما يفتح الباب على مصراعيه للتساؤل والخيال ويبعث المجال للرمزية[٤] .

لقد كان الفن الإسلامي مخافًا للطبيعة لا يقلدها أو يحاكيها بقدز ما يومىء إليها في تعبير يجذب انتباه الناظر ويحركه ويؤثر فيه[٥] . وفي ذلك دلالة على أن الفنان كان يحمل ذاتا شاعرة بذاتيتها وكيانها المستقل المطلق بحيث يسقط الزمان ويتحول إلى امتداد سرمدى[٦] .

قد يعترض معترض فيقول بأن الزخرفة الإسلامية تكون نمطًا واحدًا لا مجال فيه للتمييز بين اتجاه فني وآخر ؛ لكن الحقيقة أن الزخرفة تغيرت وتعدلت وتطورت بانتقالها من مجال إلى آخر بحيث اكتست في تجوالها قيما فنية جديدة[٧] .

لقد أثر الدين والمذهب في الزخرفة ، خصوصاً عند الفنانين الشيعة والمتصوفه بحيث اكتست عمقًا فنيًا غير محدود وعبرت عن الاتجاهات الغنوصية والإشراقية ولم تكتف

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٣ .

(٢) أنظر : رأي Raudi Paret كما أورده : Ettinghausen, R: **The Decorative Art and Painting, Their ca-racter and scope,** دراسة بكتاب **The Legacy of Isiam** سالف الذكر ، P.281.

(٣) Ibid : P. 267 .

(٤) الدليل علي ذلك أن الفنان المسلم لم يشخص الطبيعة كما هي ، فلم يرسم ورقة الشجرة مثلا في صورتها المحددة في الطبيعة بل رسم ما يشير إلى شكل الورقة . ولم يصور الحيوانات كما هي بل أكسبها أشكالا خرافية وأسطورية . أنظر : صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

بظواهر الأشياء[١] .

الملاحظة الثالثة ؛ تختص بمعالجة مسألة المحاذير الدينية في الفن . لقد سبق وعرضنا لتلك الإشكالية في مجال العمارة خاصة وألمحنا إلى الفن بعامة . ونؤكد ما سبق قوله من حيث تجاوز تلك المحاذير حتى خلال عصر الإقطاعة بفكرها المحافظ المتعصب ، وأوضحنا كيف كان الفقهاء يحرضون العامة ضد أهل الفن بإشاعة أحاديث موضوعة تحرم التصوير والتشكيل والتجسيم . لقد كان المصورون منبوذين من الفقهاء[٢] . لكن الآثار الباقية دللت على تجاوز تلك المحاذير فيما كشف عن بقايا قصور بني أمية . وحتى مقر الخليفة المتوكل - الذي أشهر سيف التعصب في وجه أهل الفكر والفن - فإن أطلاله كشفت عن صور بشرية لنساء عرايا . . !!

بديهي أن يتم تجاوز تلك المحاذير تماما في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، عصر الليبرالية والانفتاح والتسامح[٣] ، وهو ما سنوضحه في موضعه بعد مفصلا .

الملاحظة الرابعة ؛ عن أثر النهضة العلمية في ازدهار الفنون . ففي عصر الإقطاعية لم يكن لتلك النهضة وجود أصلا ؛ إذ تعثرت العلوم بعد عصر التأسيس الذي شهد صحوة بورجوازية انتكست بفعل التعصب الديني والمذهبي واضطهاد التيار الليبرالي في الفكر الإسلامي . كذا بسبب الاضطرابات السياسية في سائر أرجاء العالم الإسلامي . إنعكس ذلك على الفن نسبيا بطبيعة الحال ، خصوصًا على مدرسة سامرا التي تمثل نمطا في فنون الزخرفة يعكس ترف النخبة العسكرية[٤] ، تمثل في الزخرفة النباتية الخالية من أي مضمون ؛ فكانت أشبه بالتزويق منها بالفن . كما وأن استخدام الخط العربي في التزويق - آنذاك - يعبر عن تلك الحقيقة نظرًا «لخلوه من أي غرض إنتاجي»[٥] .

تبدل الحال في عصر الصحوة البورجوازية الثانية الذي اقترن بنهضة علمية ؛ بلغ العلم إبانه ذروة ازدهاره ، وكرس لخدمة أغراض عملية .

أفاد الفن من ذلك الازدهار بطبيعة الحال ؛ فقد أفادت الزخرفة من علم الهندسة أيما إفادة ، إذ تحولت من التسطيح والسذاجة إلى التعقيد والعمق ، وترجمت النظريات الهندسية

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٢) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٧٠ .
(٣) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٠١ .

- والرياضية عموما - إلى فن راقٍ أصبح بدوره شاهدا على ارتقاء الهندسة العملية[1] .

نفس الشيء يقال عن تطور زخرفة الخط العربي ؛ لقد تحول إلى «خط هندسي» يشي بالدلالات الثرية ، ويعكس طابع الاستقرار والازدهار في المجتمع الإسلامي[2] . هذا فضلا عن دلالته على الارتباط بتطور الصناعات عموما خلال عصر الصحوة[3] ؛ أثرت الزخرفة وتأثرت بهذا التطور والارتقاء بصورة متبادلة . كما ساعد الازدهار التجاري على رواج هذا الفن المتطور ليشمل سائر أقاليم العالم الإسلامي[4] .

باختصار ؛ كان تطور الخط الهندسي بمثابة ترسيخ لإحدى القواعد الهامة في علم الجمال ؛ حتى حكم أحد الدارسين بأنه ارتقى بالفن الزخرفي إلى ما يشبه تشكيلات موسيقية . وجدير بالذكر أن الموسيقى ازدهرت في هذا العصر كعلم نظري وفني عملي كما سنبين في موضعه من الدراسة . كان الخط الهندسي - في المحصلة النهائية - شكلا مهما من أشكال الفكر الجمالي ، كما كان محاولة لرفع الفن إلى مستوى المناخات الروحية دون أن تنتزع منه النكهة الحسية الحية للتأمل والتخيل[5] . لقد عبر الخط الهندسي عن تقديم أنموذج تجريدي لفن عربي إسلامي راقٍ[6] .

الملاحظة الأخيرة ؛ تتعلق بظاهرة تعاظم الفن الشعبي في عصر الصحوة بعد أن كان الفن حكرا على الطبقة الأرستقراطية . فمع سريان التيار البورجوازي سري الفن مخترقا حواجز الحدود السياسية والبنيات الطبقية في آن[7] . كما لعبت الظروف السياسية دورا هاما في هذا الاختراق . ففي الأندلس برز دور العامة السياسي مقترنا بتنامي الفن الشعبي[8] . وفي ظل الفاطميين والبويهيين الشيعة كان حرص الخلفاء والسلاطين شديدا من أجل استمالة جماهير السنة إلى المذهب الإسماعيلي والمذهب الزيدي[9] . وعول الحكام عموما في هذا العصر على تجاوز كافة المحاذير الدينية وغير الدينية بفضل سياسة التسامح ونشر الفنون بين الشعوب[10] .

---

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
(٣) زكي محمد حسن ؛ المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٥) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٨٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٧) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٤٣ .
(٨) نفس المرجع والصفحة .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

بعد هذه النظرة العامة عن سوسيولوجيا الفن في عصر الازدهار ؛ سنحاول تقديم أمثلة ونماذج تدعمها من خلال فحص وتحليل واستقراء ؛ وليس نتيجة تأمل انطباعي مجرد .

لعل من أهم دلالات تأثير الواقع الاجتماعي على الفنون الإسلامية ، أن ظاهرة التقليد والمحاكاة للأنماط الموروثة ارتبطت بالحقبة الإقطاعية ، كما وأن التجديد والإبداع والابتكار لم تظهر إلا إبان حقبة الصحوة البورجوازية الثانية . ولا سبيل لتفسير ذلك إلا بتغير معطيات الواقع الاجتماعي ؛ وليس لعوامل دينية أو مذهبية كما ذهب بعض الدارسين[١] . صحيح أن الإسلام كان قوة مؤثرة وحيوية انعكست على الفن[٢] ؛ لكن يبقى العامل السوسيو - اقتصادي هو المحرك الأول للصيرورة التاريخية سياسيا وفكريا وفنيا . ففي المرحلة الإقطاعية تأثرت الفنون الإسلامية بالواقع السوسيو - سياسي من حيث الإغراق في المحلية وغلبة الطابع العسكري والترفي واحتكار الأرستقراطية للفن ؛ كما أشرنا من قبل . وفي المرحلة التالية - عصر الصحوة البورجوازية الثانية - ظهر الطراز الإسلامي بأنماطه الثلاثة «نتيجة سيولة التجارة واتصال الفكر وحرية الانتقال والوحدة الحضارية» فضلا عن إقرار السلم واستنارة الحكام[٣] .

بديهي أن ينعكس ذلك كله على تطور الفنون الإسلامية وتنوعها في إطار الوحدة كما ذكرنا من قبل . فعمارة المساجد وزخرفتها اتخذتا طابعًا عامًا له قسماته المشتركة مع وجود البصمات المميزة في كل مدرسة من المدارس الثلاث . ومن يقارن المساجد الثلاثة الكبرى - المسجد الأكبر في أصفهان ومسجد الحاكم بأمر الله في مصر ومسجد قرطبه بالأندلس - يتلمس مصداق تلك الحقيقة دون عناء[٤] ؛ خصوصًا في مجال الرسوم والزخرفة[٥] . لم يكن ذلك إلا نتيجة منطقية لكون المراكز الثلاثة مراكز تجارية تجمعها جميعا وشائج اتصال عن طريق التجارة بين الشرق والغرب[٦] .

ولعل مما يبرز تأثير معطيات الواقع الاجتماعي بوضوح ؛ أن الزخرفة الإسلامية في الأنماط الثلاثة كانت تعكس صور الحياة اليومية من غروس وزهور وسفن وحيوانات

(١) أنظر : Ettinghausen : Op. Cit. P. 274 .
(٢) Ibid : P. 275 .
(٣) Ibid : P . 277 .
(٤) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٧ .
(٥) كريستي : المرجع السابق ، ص ٧ .
(٦) تومس أرنولد : الفن الإسلامي وأثره على فن التصوير في أوروبا . مقال في كتاب « تراث الإسلام » ، السالف الذكر ، ص ١٠٦ .

وجداول وطيور وأسماك . . . إلخ[١] ؛ استوحاها الفنانون من الطبيعة ونقلوها بأساليبها الفنية من مدرسة إلى أخرى[٢] .

لم تكن تلك الزخارف الفنية محاكاة للطبيعة - كما أسلفنا القول - بل كانت استيحاء منها وتجريدا لها يحمل دلالات شتى وإيماءات عميقة ؛ تظهر جليا في إيماءات الألوان الزرقاء والخضراء والذهبية المعبرة عن صفاء السماء والنماء ، بينما يدل اللون الذهبي - الذي لا وجود له في الطبيعة - ببريقه السحري - على حرص الفنان على أن يسلب من الأشياء أجسامها[٣] .

كما أن عدم محاكاة الطبيعة يبرهن عليه ما درج عليه الفنان المسلم من تعديل وتطوير لصور الحيوانات والطيور بإعطائها أشكالا خرافية وإكسابها وجوها آدمية وتحويلها إلى عناصر زخرفية[٤] .

أما الصور الآدمية التي اقتصرت على زخرفة قصور الأرستقراطية فقط إبان قرن الإقطاعية تحت تأثير للمصادرات اللاهوتية ؛ فقد أبيحت تماما وانتشرت خلال عصر الصحوة تحت تأثير روح التسامح والاستنارة في ظل نظم «متبرجزة» شيعية كالدولة البويهية والدولة الفاطمية ، أو سنية مستها رياح الليبرالية كالخلافة الأموية بالأندلس .

ففي الشرق ظهر فنانون من الفرس وظفوا الرسوم الآدمية في الزخرفة[٥] خصوصا في النسيج والبسط والأكلمة . وفي الدولة الفاطمية ؛ رسمت صور الخلفاء والمشاهير فضلا عن نحت التماثيل التي ظهرت لأول مرة في تاريخ الفن الإسلامي[٦] . وعبرت رسوم الصور الآدمية إلى الأندلس عن طريق الفنانين الذين رحلوا إليها من مصر والشام والعراق .

وفي مجال الخزف ؛ بدأ تشكيله في عصر الإقطاعية ليتعاظم في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، أي خلال القرن الرابع الهجرى وما تلاه[٧] .

وتحت تأثير النشاط التجاري وسهولة الاتصال عم إنتاجه في «دار الإسلام» وفق أساليب

---

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٢) Ettinghausen : Op. cit . p. 276
(٣) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٦ ، ١١٧ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .
(٦) إرنست كورنل : المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٧) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

وأشكال متشابهة[(١)] ؛ كان منبعها من بلاد فارس[(٢)] .

كما أبدع الخزف ذو البريق المعدني في عصر الصحوة لتجاوز مصادرات الفقهاء على استعمال الذهب[(٣)] . وقد ازدان بزخارف من صور ورسوم آدمية خصوصا في الدول الفاطمية[(٤)] . وبرع الفنانون في المغرب والأندلس في ابتكار أشكال جديدة رغم تأثرهم بالأساليب المشرقية . وكان من أسباب ازدهار تشكيل الخزف توظيفه في خدمة أغراض حياتية للخاصة والعامة سواء بسواء[(٥)] . وقد أسفر هذا الانتشار عن رواج الحس الجمالي بين سائر الطبقات .

بديهي أن يزداد انتشار هذا الذوق الجمالي في العالم الإسلامي ؛ نتيجة زخرفة المنسوجات التي ازدهرت صناعتها ورسم زخارفها في العراق(الموصلين) والشام(الدمشقي) ومصر(الدبيقي) .

وليس أدل على شيوع روح التسامح في زخرفة المنسوجات من اقتباس رسوم وثنية وقبطية زينت ملابس الخاصة والعامة ؛ وكانت محرمة خلال العصر السابق(الإقطاعية) حين عول الخليفة المتوكل على اضطهاد أهل الذمة[(٦)] .

لقد جرى تجاوز تلك المحاذير في عصر الصحوة ، أكثر من ذلك استخدمت الزخارف ذات الصور الآدمية على المنسوجات خصوصا في الدولة الفاطمية[(٧)] . كذا في الأندلس التي اقتبست الأساليب الزخرفية الفاطمية[(٨)] ؛ في ملابس الخاصة أو العامة .

وينم وجود «دور الطراز» على المستوى الرسمي والشعبي على بروز تأثير الأوضاع الطبقية[(٩)] . وغني عن القول أن «دور طراز» العوام كانت تحاكي ملابس «دور طراز» الخواص[(١٠)] ؛ وهو أمر يتسق مع ما سبق ذكره عن تعاظم دور العامة اجتماعيا وسياسيا

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٥٧ ,
(٢) Ettinghausen : Op. Cit . p. 277 .
(٣) صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ ,
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .
(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .
(٦) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤٩ ,
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٨٩ .
(٩) Ettinghausen : Op . Cit . P . 276 .
(١٠) صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٣٤٩ ,

خلال عصر الصحوة البورجوازية . وقد سمح الفاطميون للعوام بمجاراة ذوق الخاصة في الملابس[١] كأسلوب من أساليب جذب العوام إلى المذهب الإسماعيلي . كما سمحوا بارتداء الملابس الحريرية التي حرمتها النظم السنية في عصر الإقطاعية[٢] . ولم يجد كبار التجار ما يحول بينهم وبين الاشتغال بتجارة الحرير في عصر الصحوة ؛ لذلك ارتبطت صناعتها بالمراكز التجارية الكبرى[٣] .

أما السجاد الذي بدأ تصنيعه منذ القرن الثاني الهجرى ، فقد تعاظم إنتاجه وزخرفته خصوصا إبان عصر الصحوة البورجوازية . واشتهرت مدن إيران بتصنيع السجاد الحريرى الفاخر الموشّى بخيوط الذهب والفضة وأصبح من أهم سلع تجارة الكماليات دوليا[٤] . وقد تأثرت زخارفه بصور الحياة اليومية الطبيعية والآدمية ، بينما تأثر السجاد المنسوج في آسيا الوسطى بالنماذج الصينية في الزخرفة ، في حين عكس السجاد المغربي نفس الزخارف التي كانت تنقش على الجدران[٥] .

أما النقش في الخشب ، فقد تأثرت زخرفته بالأنماط الفارسية والبيزنطية ، وليس أدل على تأثير المد البورجوازي اقتصاديا والليبرالي فكريا من تأثير الأنماط الفارسية على النقوش الخشبية في مصر والمغرب والأندلس . واختص النقش في الخشب في العصر الفاطمي بسمات خاصة ؛ إذ جرى استيحاء الرسوم الآدمية والصور الخاصة بالحياة اليومية من النقوش الفرعونية . وقد انتقلت تلك الأساليب إلى الفن المغربي - الأندلسي[٦] .

وفيما يتعلق بالتحف العاجية ؛ فقد كانت من مظاهر الترف التي تزدان بها قصور الطبقة الأرستقراطية[٧] ، ومع أنها عكست في جمالياتها حياة تلك الطبقة المترفة من خلال زخارفها التي صورت مجالس السمر بخمرياتها وموسيقاها وراقصاتها وجواريها المغنيات ، إلا أنها كانت تعكس بالمثل حياة المجتمع في رسومها المستوحاة من الحياة اليومية لأفراد الشعب[٨] ؛ بما ينم عن طبيعة النظم الحاكمة المستنيرة في هذا العصر . ولعل ذلك يفسر اختلاف صور

---

(١) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٥٥ . .
(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢ ,
(٤) Ettinghausen : Op. Cit . P. 276 .
(٥) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ,
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٤٥٢ ، ٤٥٥ ، ٤٩٠ ,
(٧) كريستي : المرجع السابق ، ص ٧٩ ,
(٨) Ettinghausen : Op. Cit . P. 277 .

الزخرفة باختلاف أنماط الحياة في تلك الدول الثلاث الكبرى[١] .

ومن العاج صنعت صناديق أسطوانية ومستطيلة زينت بنقوش ملونة لصور آدمية وحيوانات وطيور وأشجار وأزهار . . . إلخ كانت في متناول الطبقات الدنيا[٢] .

نفس الشيء يقال عن الصناعات المعدنية من آثاث وأدوات منزلية برونزية ونحاسية - فيما عرف بالتكفيت - وإن اختلفت قيمتها الفنية حسب القدرات المادية لطبقات المجتمع[٣] . ولقد تأثرت أساليبها الفنية - كذلك - بمعطيات محلية واضحة ؛ كما هو الحال بالنسبة للمعادن المكفتة في إيران ؛ إذ حملت رموزا ورسوما بعضها يعود إلى عصر الساسانيين ، كما زخرفت بكتابات بهلوية[٤] .

كما تأثرت بثراء الدولة - وخصوصا الأسر الحاكمة - فكانت تلك الصناعات والتحف المعدنية تصنع من المعادن النفيسة ، كما هو الحال بالنسبة للتحف والتماثيل والحلي التي حوتها كنوز الفاطميين وخلفاء بن أمية بالأندلس[٥] . ومعلوم أن تلك الكنوز قد نهبت من قبل العوام والعسكر على إثر اضمحلال الخلافتين الفاطمية والأموية بالأندلس[٦] . ولا يخلو ذلك من مغزى اجتماعي فحواه العدول عن سياسات على الخلفاء الأوائل في الإصلاح والعدل . لقد انطوى نهب تلك التحف والأواني والحلي على دلالات طبقية ؛ لأنها كانت تحمل شارات ورنوكا ترمز إلى الاستعلاء الطبقي ؛ جريا على عادة شرقية قديمة[٧] .

لم تخل الأواني الزجاجية والبللورية من مسحة جمالية ودلالات اجتماعية أيضا . فما يخص منها الطبقة العليا كان زخرفها مذهبا ، أما ما يتعلق بالطبقة الدنيا فكان خاليا من التذهيب ؛ دون أن يفقد الذوق والحس الجمالي الذي عبرت عنه عبقرية صانعيها[٨] .

وغني عن القول ؛ أن تلك الأحكام تنطبق على مدارس الفن الإسلامي الثلاث بفعل الوشائج التجارية والفكرية بينها برغم الخلافات السياسية والاختلافات المذهبية . مصداق

(١) Ibid : P . 276 .
(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ,
(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥١٠ ,
(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٢٢ ، ٥٤٠ ,
(٦) كريستي : المرجع السابق ، ص ٢٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .
(٨) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥٨٧ ، ٦١٨ ,

ذلك ما حدث في هذا العصر ـ عصر الصحوة ـ لأول مرة في تاريخ الفنون الإسلامية من ذكر أسماء الفنانين والصناع المهرة على ما أبدعوا من أعمال فنية[١] .

أما بالنسبة للموسيقى ؛ فقد ازدهرت في هذا العصر ، بفضل التقدم العلمي ، ذلك أن الموسيقى اعتبرت علما وفنا في نفس الوقت . لقد كانت ضمن علوم الرياضيات التي كانت بدورها من مباحث الفلسفة ؛ حسب تصنيف العلوم عند المسلمين نقلا عن الإغريق[٢] .

وقد اهتم «إخوان الصفا» بالموسيقى فصنفوا عنها رسائل أفادوا فيها من «فيثاغورس» مؤسس الموسيقى النظرية . كما ألف فلاسفة الإسلام في «عصر الصحوة» ـ من أمثال الرازي والكندي والفارابي وابن سينا ـ مصنفات هامة وقدموا شروحا ضافية لمؤلفات الإغريق[٣] .

وعلى المستوى الفني أطلق المسلمون على الموسيقى اسم «الغناء» ، ومزجوا بين الألحان الفارسية وبين المؤثرات النظرية الإغريقية ووظفوا نتاج ذلك لخدمة أغراض حياتية[٤] . ففضلا عن الوظيفة الترفيهية ، وظفها الرازي في علاج الأسقام النفسية[٥] ، واعتبرها بن سينا وسيلة من وسائل حفظ النوع[٦] .

وليس أدل على تأثير الواقع الاجتماعي من اعتبارها فسقا وفجورا إبان عصر الإقطاعية والنظر إليها نظرة بتجيل في عصر الصحوة البورجوازية ؛ باعتبارها «تطهيرا للنفس والتجاوز عن الذنوب» حسب قول صاحب «العقد الفريد»[٧] . ولا غرو ؛ إذ وظفت بالفعل في مجالس اللهو والمجون ، كما وظفت بالمثل في أذكار المتصوفة[٨] .

هكذا عبرت العمارة والفنون الإسلامية عن معطيات الواقع الاجتماعي في عصر الازدهار ؛ إذ تخلفت وتجمدت خلال «الحقبة الإقطاعية» لتتطور وتزدهر في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» . وفي ذلك يصدق حكم أحد الدارسين الثقات بأن «الفن الإسلامي تعلم كيف يتغذى من نفسه على مر القرون»[٩] ، بفعل الصيرورة السوسيو ـ تاريخية ؛ فيما نرى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٢٢ ,

(٢) ترجم المسلمون الكثير من كتب اليونان في الموسيقي ؛ منها « كتاب النغم » و « كتاب الإيقاع » و « كتاب النفس » و « كتاب المسائل » و « كتاب القانون » وغيرها . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٨٥ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ ,

(٤) Ettinghausen : Op . Cit . P . 290 .

(٥) محمد عبد الرحمن مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٤٣٦ ,

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٣٧ .

(٧) أنظر : أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٨) Ettinghausen : Op. Cit . P . 296 .

(٩) أنظر : أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

المصادر والمراجع

(١) الآمدى : **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري** ، جـ ١ ، القاهره ١٩٦١ .

(٢) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : **شعر المغرب حتى خلافة المعز** ، القاهرة ١٩٩١ .

(٣) ابن الأبار : **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٩ ,

(٤) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، جـ ١ ، بيروت ١٩٦٥ ,

(٥) ابن بسام : **الذخيره في محاسن أهل الجزيرة** ، جـ ١ ، القاهر ١٩٣٩ ,

(٦) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٧) ابن حزم : **المحلى** ، جـ ١ ، القاهرة ١٣٧٤ هـ .

(٨) ابن خلدون : المقدمه ، بيروت (بدون تاريخ) .

(٩) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٣١٠ هـ .

(١٠) ابن رشيق : **العمده** ، جـ ٢ ، بيروت ١٩٧٢ ,

(١١) ابن سينا : **كتاب الشفاء** ، المقاله الأولى ، الفصل الخامس ، القاهرة ١٩٦٩ ,

(١٢) ابن سينا : **القانون** ، جـ ١ ، بولاق ١٧٨٨ ,

(١٣) ابن طباطبا : **الفخري في الآداب السلطانية** ، القاهرة ١٤٣٠ هـ .

(١٤) ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٨٤ هـ .

(١٥) ابن الهيثم : **كتاب فلسفة الضوء** ، القاهرة ١٣٣٦ هـ .

(١٦) ابن وهب : **البرهان في وجوه البيان** ، بغداد ١٩٦٧ ,

(١٧) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، القاهرة ١٩٤٢ ,

(١٨) أبو صالح الألفي : **الفن الإسلامي** ، القاهرة «بدون تاريخ» .

(١٩) أبو هلال العسكري : **كتاب الصناعتين** ، الأستانه ١٣١٩ هـ .

(٢٠) Ettinghausen, R : "**The decorative Art and Painting** , their Caracter nd scope " chacht and Bosworth : The Legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٢١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٩٦٦ ,

(٢٢) أحمد مختار عمر : **البحث اللغوي عند العرب** ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(٢٣) أحمط مطلوب : **البلاغة عند الجاحظ** ، بغداد ١٩٨٣ ,

(٢٤) أحمد هيكل : **الأدب الأندلسي** ، القاهرة ١٩٨٦ ,

(٢٥) أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٢٦) آرنولد(سيرتوماس) : «الفن الإسلامي وأثره في فن التصوير في أوربا» ، دراسة في كتاب : **تراث الإسلام في الفنون الصغرى والتصوير والعمارة** ، تأليف : كريستي وآخرون ، الترجمة العربية ، دمشق ، ١٩٨٤ ,

(٢٧) إسكاربيت(روبر) : **سوسيولوجيا الأدب** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٢٨) Ivanova : Ismaili Tradition Concerning the rise of the Fatimi Caliphs, London, 1942 .

(٢٩) السيد يس : **التحليل الاجتماعي للأدب** ، القاهرة ١٩٧٠ ,

(٣٠) أمحمد بن عبود : جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجرى ، تطوان ١٩٨٧

(٣١) أنور الرفاعي : **تاريخ الفن عند العرب والمسلمين** ، دمشق ١٩٧٧ ,

(٣٢) أنيس المقدسي : **تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي** ، بيروت ١٩٨٢ ,

(٣٣) Pap; Arthur : **An introduction to the philosophy of science,** New york, 1962 .

(٣٤) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، الترجمة العربية ، القاهرة , ١٩٥٥

(٣٥) برجز : «**فن العماره**» ، دراسة في كتاب : كريستي وآخرون ، سالف الذكر .

(٣٦) برنار(كلود) : **الإسلام وحضارته**، الترجمة العربيه، بيروت ١٩٨١ ,

(٣٧) Browne : **Aliterary history of Persia**, Vol. 2, London, 1928 .

(٣٨) Provencal; L : Histoire de L'Espagne Musulmane, vol.s, Alger, 1950 .

(٣٩) بطروشوفسكي : **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٨٢ ,

(٤٠) بل(آلفرد) : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، الترجمة العربية، بنغازي ,١٩٦٩ .

(٤١) بوسيليوف : **«الجمال في التراث الكلاسيكي للماركسية اللينينية»**، مقال في كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي، الترجمه العربية، دمشق ١٩٨٦ ,

(٤٢) البيروني : **تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذوله**، حيدر أباد ١٩٥٧، ليبزج ١٩٢٥ ,

(٤٣) بيكر(هنريش) : **«تراث الأوائل في الشرق والغرب»** دراسة في كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠ ,

(٤٤) Taine, H : **Philosophie de L'Art**, Paris, 1965 .

(٤٥) الثعالبي : **يتيمة الدهر**، جـ ٢، ٣، ٤، دمشق ١٣٠٣ هـ .

(٤٦) جابر بن حيان : **كتاب السبعين**، مختارات بول كراوس، القاهرة ١٣٥٤ هـ .

(٤٧) الجاحظ : **الحيوان**، جـ ٣، القاهرة ١٩٣٨ ,

(٤٨) الجاحظ : **البيان والتبيين**، جـ ١، القاهرة ١٣٥١ هـ .

(٤٩) جب(هاملتون) : دراسات في **حضارة الإسلام**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٦٧ ,

(٥٠) Grabar; Oleg : "Architecture " Astudy in Schacht, Bosworth : The legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٥١) جلال موسى : **منهج البحث العلمي عند العرب**، بيروت ١٩٧٢ ,

(٥٢) جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية، بيروت ١٩٦٧ ,

(٥٣) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٩ .

(٥٤) جولد تسيهر : **«موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل»** . دراسة في كتاب : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠ ,

(٥٥) حاجي خليفه : **كشف الظنون**، جـ ١، استانبول ١٩٤١ ,

(٥٦) حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، القاهرة ١٩٨١ ,

(٥٧) حسين الحاج حسن : **علم الإجتماع الأدبي** ، بيروت ١٩٩٠ ,

(٥٨) حسين على : **مفهوم الإحتمال في فلسفة العلم المعاصره** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(٥٩) حسين مروه : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨١

(٦٠) الخشني : **طبقات علماء إفريقية** ، الجزائر ١٩١٤ ,

(٦١) الخوارزمي : **مفاتيح العلوم** ، المقالة الثالثة ، الفصل التاسع ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

(٦٢) دوفينيو (جان) : **سوسيولوجيا الفن** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٦٣) دي بور : **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، القاهرة «دونا تاريخ» .

(٦٤) الرازي : **رسائل فلسفية** ، القاهرة ١٩٣٩ ,

(٦٥) Russel, B : Human Knowledge , its Scope and limits, London, 1967 .

(٦٦) الزبيدي : **طبقات النحويين** ، القاهرة ١٩٥٤ ,

(٦٧) زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، القاهره «بدون تاريخ» .

(٦٨) سعد زغلول عبد الحميد : **ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظرية والتطبيق في بعض علوم العرب** ، المؤتمر الأول للتاريخ ، القاهرة ١٩٧٤ ,

(٦٩) سوريو (إتيان) : **الجمالية عبر العصور** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٢ ,

(٧٠) السيابي : **عمان عبر التاريخ** ، جـ ٢ ، عمان ١٩٨٦ ,

(٧١) السيوطي : **حسن المحاضره** ، جـ ٢ ، القاهره ١٢٩٩ هـ .

(٧٢) Schacht , Bosworth : The Legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٧٣) الشماخي : **كتاب السير** ، جـ ١ ، عمان ١٩٨٧ ,

(٧٤) شوقي ضيف : **الفن ومذاهبه في النثر العربي** ، القاهرة ١٩٦٠ ,

(٧٥) شوقي ضيف : **البلاغة** ، تطور وتاريخ ، القاهرة ١٩٦٥ ,

(٧٦) صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، بيروت ١٩١٢ م

(٧٧) صالح أحمد الشامي : **الفن الإسلامي** ، دمشق ١٩٩٠ ,

(٧٨) الصولي : أخبار أبي تمام ، القاهرة ١٩٣٧ ,

(٧٩) الطبري : تفسير الطبري ، جـ ١ ، القاهرة «بدون تاريخ» .

(٨٠) طيب تيزيني : مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ١٩٧٦ ,

(٨١) عبادة كحيلة : أندلسيات ، القاهرة ١٩٨٩ ,

(٨٢)عبد الرحمن بدوي(مترجم) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، بيروت ١٩٨٠

(٨٣) عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي في إفريقية إلى قيام الدولة الزيرية ، تونس ١٩٨٥ ,

(٨٤) على عبد المعطي محمد : فلسفة الفن ، بيروت ١٩٨٥ ,

(٨٥) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

(٨٦) Vonderheyden : La Berberie Orientale Sous la Dynastie des Be-nou' L' Arlab, Paris, 1927 .

(٨٧) فنكلشتين(سيدني) : الواقعية في الفن ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧١ ,

(٨٨) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، الكويت ١٩٧٨ ,

(٨٩) فيشر(إرنست) : ضرورة الفن ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧١ ,

(٩٠) القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الإنشا جـ ١ ، القاهرة ١٩٢٢ ، جـ ١٤ ، القاهرة ١٩١٨ ,

(٩١) Casson , Jean : Situation de l'art Moderne, Paris, 1950 .

(٩٢) كاهن(كلود) : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٧٧ ,

(٩٣) كريستي(وآخرون) : تراث الإسلام في الفنون الصغرى والتصوير والعمارة ، الترجمة العربية ، دمشق ١٩٨٤ ,

(٩٤) كمال الدين الفارسي : تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ، حيدر أباد ١٣٤٧ هـ .

(٩٥) كونل(إرنست) : الفن الإسلامي ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٩ ,

(٩٦) Lacroix , Jean : Les Sentiments et La Vie Morale, P. u . F , 1968

(٩٧) المالكي : رياض النفوس ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٥١ ,

(٩٨) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٦ ,

(٩٩) محمد رجب النجار : **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي** ، الكويت ١٩٨١ .

(١٠٠) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، الكويت ١٩٩٥ ,

(١٠١) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، بيروت ١٩٨٠ ,

(١٠٢) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، بيروت ١٩٨٤ ,

(١٠٣) محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، بيروت ١٩٩١ ,

(١٠٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : **تاريخ العلوم عند العرب** ، بيروت ١٩٧٨ ,

(١٠٥) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس** ، القههرة ١٩٦٩ ,

(١٠٦) محمد عبد الله عنان : **دول الطوائف** ، القاهرة ١٩٦٦ ,

(١٠٧) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، فاس ١٩٧٨ ,

(١٠٨) محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ ,

(١٠٩) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ ,

(١١٠) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(١١١) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨١ ,

(١١٢) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، بيروت ١٩٧٤ ,

(١١٣) محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(١١٤) محمود إسماعيل : **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(١١٥) محمود إسماعيل : **فرق الشيعه** ، القاهرة ١٩٩٥ ,

(١١٦) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٩ ,

(١١٧) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ١ ، طهران ١٩٨٧ ,

(١١٨) مصطفى نظيف : **الحسن بن الهيثم** ، القاهرة ١٩٤٢ ,

(١١٩) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، الجزائر ١٩٥٠ ,

(١٢٠) المقري : **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب** ، جـ ٤ ، القاهرة «بدون تاريخ» .

((١٢١) المقريزي : **الخطط** ، جـ ١ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

(١٢٢) ميتز(آدم) : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى** ، الترجمة العربية ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ ,

(١٢٣) ميكيل (آندريه) : **الإسلام وحضارته** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨١ ,

(١٢٤) ميلي (آلدو) : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ,

(١٢٥) Mayerhof, Max : Thirty three clinical obsevation by Zazes, I. S . I Review, Vol. 33 , No , 60, Septembre, 1935 .

(١٢٦) Memi, A : Problèmes de la Sociologie de la Litterature, Paris, 1964.

(١٢٧) نازلي إسماعيل حسين : **الفلسفة الحديثة** ، القاهرة ١٩٧٩ ,

(١٢٨) نبيل خالد رباح : **نقد النثر في تراث العرب النقدي** ، القاهرة ١٩٩٣ .

(١٢٩) Nykl : Hispano - Arabic Poetry , Baltimorer, 1964 .

(١٣٠) Havelock : Astudy of British Geniers, London, 1904 .

(١٣١) هدسون : **علم اللغة الاجتماعي** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٩٠ .

(١٣٢) Horticq ; R : Encyclopidie de Beau , Art , Alcan, 1952 .

(١٣٣) الوسياني : **سير أبي الربيع بن عبد السلام الوسياني** ، مخطوط بدار لكتب المصرية ، رقم ٩١١٣ ح .

(١٣٤) Welkek ; R : Theory of Literature , Panguin Books , 1956 .

(١٣٥) ياقوت : **معجم الأدباء** ، جـ ٤ ، الهند «بدون تاريخ» .

(١٣٦) اليعقوبي : **كتاب البلدان** ، ليدن ١٨٩١ .